

| | |
|---|-------------------|
| Cultura política para forjar la paz en Colombia | Titulo |
| Rueda Barrera, Eduardo A. - Autor/a; | Autor(es) |
| Buenos Aires | Lugar |
| CLACSO | Editorial/Editor |
| 2015 | Fecha |
| | Colección |
| Paz; Democracia deliberativa; Estado de derecho; Cultura política; Memoria; Justicia; Colombia; | Temas |
| Doc. de trabajo / Informes | Tipo de documento |
| "http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150318010520/Culturapolitica.pdf" | URL |
| Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es | Licencia |

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Eduardo A. Rueda Barrera¹
Cultura política para forjar la paz en Colombia

“*Cultura política, nuestra asignatura pendiente*”
Guillermo Hoyos Vásquez

Resumen. Ante el desafío de profundizar los procesos democráticos como mecanismo legítimo para tramitar los conflictos sociales, la propuesta normativa de robustecer la cultura política cobra una enorme importancia. Partiendo de la idea de cultura política esbozada por Guillermo Hoyos Vásquez, el ensayo reconstruye su contenido normativo en cuatro pasos. El primer paso consiste en mostrar que la *cultura política* reivindica, con buenas razones, la implicación mutua entre democracia y Estado de Derecho. Posteriormente se describe el lugar central que ocupa la dignidad humana en el Estado de Derecho. En su marco, la dignidad es la alarma que se activa ante las injusticias y el portal por el que las intuiciones propias de una moral universalista se trasladan al derecho positivo. En un tercer momento se aclaran las razones con base en las cuales es exigible, para restituir la dignidad perdida de las víctimas, el deber de memoria. Dicho deber, que se funda en la conciencia de injusticia, se orienta a la reparación integral y a crear las condiciones de posibilidad de la reconciliación. Finalmente, se examinan las condiciones necesarias para que el proceso democrático pueda responder a las demandas de los afectados por las injusticias. En este examen, la praxis deliberativa articulada desde las bases revela su potencia epistémica y política. El ensayo concluye haciendo un breve balance sobre los impactos del déficit de *cultura política* en Colombia.

Abstract. Before the challenge of strengthening democratic procedures as legitimate mechanisms to address social conflicts, the normative idea of improving *political culture* becomes very important. Based on the idea of *political culture* outlined by Guillermo Hoyos Vasquez, the article reconstructs its normative content in four steps. The first step shows that democratic *political culture* should imply social awareness about the mutual implication between democracy and the Rule of law. Subsequently, the central place of human dignity within the Rule of law is explained. In its framework, dignity is the portal by which the intuitions of a universalistic moral are transferred to positive law. Thirdly, the essay explains the reasons on which the enforceability of the duty of memory to restore dignity of victims is grounded. This Duty, which is based on the awareness of injustice, is essential to repair harms suffered by victims and make reconciliation possible. Finally, the essay examines the conditions under which democratic procedures can respond to fair demands from those affected by injustice. In this analysis becomes evident the epistemic and political power of people-based deliberative decision making. The essay concludes assessing the impacts of a weak *political culture* in Colombia.

¹ Doctor en Filosofía, Universidad del País Vasco. Director y profesor del Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinador, junto a Susana Villavicencio, del Grupo de trabajo en filosofía política de CLACSO. Sus líneas de trabajo incluyen la filosofía moral y política y sus aplicaciones al análisis de problemas sociales en América Latina.

Introducción

El proceso de paz que actualmente adelanta el gobierno colombiano con la guerrilla de las FARC en La Habana constituye, sin duda, un paso fundamental para tramitar los conflictos sociales a través del mecanismo legítimo de la deliberación democrática (en vez de “la bala”). Es un paso que quiere oponer al estallido de las armas el lenguaje de los argumentos y la apuesta por consensos mínimos a partir de procesos de participación democrática en escalas más amplias y niveles más profundos. Para que este primer paso no quede trunco es necesario, por tanto, preguntarse por los caminos que deben seguirse para avanzar en un proceso de profundización democrática en Colombia.

Este ensayo quiere plantear y caracterizar, desde un punto de vista ético-político y programático, una respuesta sintética a dicha pregunta, sobre la que Guillermo Hoyos fuera, como ilustra el epígrafe de este trabajo, enfático: *cultura política*. Dicho de manera sintética, la *Cultura política* da cuenta de una concepción de la democracia y del Estado de Derecho en la que ambos se encuentran conceptualmente vinculados (Habermas, 1998). En esta conexión la dignidad humana y la democracia, pensada en clave deliberativa, ocupan un lugar central.

En la primera parte de este ensayo muestro, con Habermas y Rawls, que los derechos de participación en el proceso democrático de producción normativa *suponen*, de entrada, derechos de autonomía privada, y que éstos últimos solo pueden ejercerse plenamente si se cuenta con las garantías necesarias para ejercer los primeros. Por tanto, muestro cómo ambos tipos de derechos se “presuponen mutuamente”, y el modo en que ambos informan la justicia pública (Habermas, 2000a: 152). Contra este trasfondo, explico el fundamento y alcance de los derechos de autogobierno en el caso de minorías culturales y profundizo en la conexión conceptual que existe entre justicia, justificación y paz.

Posteriormente exploro por qué en el *Estado democrático de Derecho* la dignidad humana ocupa un lugar central. Ella es la puerta que, como han mostrado Habermas (2012) y Forst (2014) permite a la moral universalista tomar la forma de derecho positivo y constituye el sensor que se enciende cuando los ciudadanos experimentan injusticias. En la Colombia de hoy los movimientos sociales han planteado explícitamente sus reclamos en términos de reivindicaciones de la dignidad: el de los reclamantes de tierras, el de las familias de los asesinados o desaparecidos por el conflicto armado, el movimiento agrario, el movimiento nacional por la salud, la mesa estudiantil o el movimiento por el matrimonio igualitario, entre otros. Un examen sobre la lógica de esta articulación permite mostrar las expectativas normativas legítimas que se expresan bajo la forma de reivindicaciones de la dignidad.

Contra esta reconstrucción, profundizo, en un tercer momento, en la exigencia de conformar un orden social que restituya la dignidad perdida a quienes han sido víctimas de injusticias atroces. El reconocimiento de las víctimas requiere, para ser auténtico, de una apropiación cognitiva y política de los sentimientos morales que ante la barbarie se despiertan entre los ciudadanos. Esos sentimientos nos abren la puerta para comprender lo que han experimentado las víctimas (conciencia de injusticia) y, a la vez, para explicar por qué bajo tales circunstancias resulta moral y políticamente exigible el “deber de memoria”.

En la cuarta sección, examino las condiciones que requiere el procesamiento político de respuestas legítimas a las reivindicaciones de la dignidad de los ciudadanos afectados por las injusticias. Como ha mostrado Habermas, una apropiación auténticamente democrática de los argumentos y puntos de vista de los afectados no puede realizarse si el proceso político se entiende con arreglo a un modelo liberal o a un modelo republicano de democracia (Habermas, 1999). Para que el proceso político pueda acoger las voces de los

afectados por las injusticias es necesario que se conciba y operacionalice según el modelo de democracia deliberativa. En un breve excurso definiendo esta perspectiva emancipatoria contra las objeciones provenientes de una concepción sistémica de la responsabilidad política y el derecho. Para que esta perspectiva emancipatoria realice sus potenciales examino, tan sólo panorámicamente, el tipo de transformaciones que se requieren para que las voces de la ciudadanía puedan “ser oídas” —lo que requiere una sociedad civil robusta (democracia desde abajo). Cambios profundos se requieren en el ámbito educativo, cultural y de medios, y de gobernanza sectorial. Cierro el ensayo haciendo un balance general sobre los impactos del déficit de *cultura política* en Colombia.

La conexión ineludible entre Estado de derecho y democracia.

La conexión entre democracia y Estado de derecho ha sido objeto de rigurosa exploración por parte de Habermas y Rawls. Por ello expongo el modo en que ambos autores revelan esta conexión. Tras aclarar este vínculo explico por qué, y hasta qué punto, son legítimas las reivindicaciones de autogobierno de las minorías culturales, especialmente las minorías territoriales. Al final, una exploración de las relaciones entre justicia y paz me permite apuntalar el fundamento discursivo (cognitivo) que subyace a la idea de derecho legítimo.

Habermas sobre la conexión entre Estado de Derecho y democracia.

Quisiera comenzar explorando, con Habermas, las razones fundamentales que explican por qué no puede darse un Estado de Derecho sin democracia auténtica y por qué no puede darse esta última sin que, a su vez, existan derechos positivos que protejan la esfera privada de los ciudadanos. Según él, dicha conexión se deduce del concepto mismo de Derecho moderno. Desde Locke, Rousseau y Kant el concepto de Derecho ha tenido en cuenta tanto la naturaleza coactiva y modificable de las leyes (positivas) como el hecho de que estas han de garantizar su legitimidad. La exigencia de legitimidad que se hace al orden jurídico consiste en “asegurar de igual modo la autonomía de todas personas jurídicas” lo que, a su vez, solo puede garantizarse mediante el procedimiento democrático de elaboración de leyes (Habermas, 1999: 248). Por tanto, Derecho y democracia se implican el uno al otro: no se entiende la democracia sino como un proceso orientado a asegurar la autonomía de cada una de las personas jurídicas en la elaboración de los ordenamientos coactivos de los cuales serán destinatarias; a su vez, no se entiende el Derecho sino como un ordenamiento jurídico que debe dar cuenta de su legitimidad y esta legitimidad no es otra que la que proviene de garantizar, a efectos de elaboración del ordenamiento mismo, el debido proceso democrático.

Como se sabe, las teorías del Derecho han respondido a la pregunta por la legitimidad de la ley apelando o al principio democrático de la soberanía popular o al principio moral de los derechos humanos (Habermas, 1998). El principio de soberanía popular defiende y garantiza el respeto a la *autonomía pública* de los ciudadanos; los derechos del hombre defienden y garantizan, por su parte, el respeto a su *autonomía privada*. Mientras el republicanismo ha dado prioridad al principio de soberanía popular para sancionar la legitimidad del contenido de la ley, el liberalismo ha defendido la prioridad de los derechos del hombre —por lo que el contenido de la ley nunca debe traspasar el límite que establece la obligación de respetar la autonomía privada. Para Habermas, sin embargo, soberanía popular y derechos del hombre se “presuponen mutuamente” (Habermas, 2000a: 152).

Para mostrar esta conexión reconoce, en un primer paso, el *papel posibilitador* que desempeña la autonomía privada en la praxis de la autodeterminación política: “Los

ciudadanos sólo pueden hacer un adecuado uso de su autonomía pública si gracias a una autonomía privada simétricamente asegurada son suficientemente independientes” (Habermas, 2000a: 152). Habermas insiste, además, en que desde un punto de vista genealógico nunca hubiera podido articularse la idea de autolegislación soberana si no se dispusiera primeramente del derecho como un código lingüístico: la idea de soberanía popular solo podía resultar reconocible en el *medio* que ya había proporcionado el derecho. El código jurídico se establece una vez “se crea el estatus de personas jurídicas, que como portadoras de derechos subjetivos, pertenecen a una asociación voluntaria de miembros de una misma comunidad jurídica y que, llegado el caso, pueden hacer valer efectivamente sus derechos” (Habermas, 2000a: 152). En un segundo paso, reconoce el también papel posibilitador que desempeña el derecho a la autonomía pública en la praxis de autorrealización personal: “[los ciudadanos] sólo pueden alcanzar un equilibrado disfrute de su autonomía privada si, como ciudadanos, hacen un adecuado uso de su autonomía política” –gracias a la cual pueden garantizar el acceso y disfrute a bienes públicos valiosos para ellas (Habermas, 2000a: 153).

La autonomía privada y pública en la Teoría Neocontractualista de John Rawls.

También Rawls ve íntimamente conectadas las libertades privadas y la autonomía pública. En su reconstrucción de los principios de una sociedad bien ordenada, Rawls hace derivar el derecho de los ciudadanos a libertades equivalentes de un acuerdo *imparcial* entre los miembros de la comunidad política. Por otra parte, considera que esos mismos derechos posibilitan cualquier acuerdo normativo entre los miembros de aquella. El primer Rawls desgaja los principios de justicia de un acuerdo reflexivamente motivado. Como se sabe, Rawls diseña una situación hipotética que denomina *posición original*. Dicha situación representa una construcción imaginativa en la que los participantes concurren a definir los principios de justicia cubiertos por un velo de ignorancia que asegura su imparcialidad: los concurrentes ignoran asuntos como su edad, género, raza, inclinación sexual, nacionalidad, posición social, habilidades y vocaciones particulares, generación, grupo cultural al que pertenecen, ingresos, etc.: “Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en la posición de diseñar principios que le sean ventajosos” (Rawls, 1978: 166). Bajo estas circunstancias, los participantes acuerdan, tras un proceso de examen, ajuste y apropiación libre y sin coacciones (equilibrio reflexivo), dos principios básicos para regular sus relaciones:

- a. *El principio de igualdad en la libertad*, de acuerdo con el cual “toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos” (Rawls, 1990: 33).
- b. *El principio de diferencia o de desigualdad compensatoria*, según el cual las desigualdades sociales y económicas sólo resultaran admisibles “si están asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades” y si procuran “el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 1990: 33).

A partir de estos dos principios Rawls derivará su teoría de los bienes primarios (Rawls, 1995). Los bienes primarios corresponden a los bienes básicos y fundamentales para que las personas puedan procurarse un plan de vida y acceder a bienes particulares según deseos y aspiraciones. Estos bienes son:

- a. Las libertades básicas, esto es, la posibilidad de decidir sobre un plan determinado de vida que se ajuste a aspiraciones, deseos y devociones personales.
- b. La libertad de movimiento y trabajo.
- c. La posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad.
- d. Ingresos.
- e. Las bases sociales del autorrespeto, es decir, los ordenamientos institucionales y la cultura política pública necesarios para garantizar la eficacia social de los principios de justicia.

Para Rawls los acuerdos entre los concurrentes a la posición original tienen un contenido cognitivo o justificatorio. Dicho contenido tiene que resultar verificable al aplicar los principios a situaciones reales en las que se relacionan no ya agentes hipotéticos sino agentes concretos. El llamado por Rawls *equilibrio reflexivo* permite, en efecto, que agentes concretos asuman e interioricen los principios y que, a la vez, dispongan de “la posibilidad permanente de replantearlos” en el marco de las nuevas circunstancias (Mejía, 1997: 50). Gracias al equilibrio reflexivo los agentes concretos están en posición de deliberar en cada caso sobre la validez y alcance de los principios.

Sin embargo, una vez Rawls acepta que los agentes concretos suscriben concepciones muy diversas sobre el bien, la fuerza de su *equilibrio reflexivo* parece debilitarse al igual que los principios acordados en la posición original —la igualdad en la libertad constituye, desde una mirada pluralista del bien, solo *una* doctrina moral omni-comprehensiva en la cual el ideal de la autonomía tiene un “papel regulador para toda la vida” (Rawls, 1995: 109). Por ello Rawls se ve obligado a investigar los términos de la cooperación social entre ciudadanos concretos de un modo que asegure la definición de estos términos como el fruto de un cierto consenso entre diversas doctrinas omni-comprehensivas existentes en la sociedad. Rawls considera que una *concepción política de la justicia* satisface esta última exigencia.

La concepción política de la justicia se interesa *únicamente* en especificar el conjunto las condiciones mínimas o estructura básica de la sociedad que garantice la estabilidad y el pluralismo. Se trata de convenir un *consenso constitucional* que defina los términos de cooperación entre agentes diversos (*pluralismo razonable*) que desean mantenerse diversos y ser reconocidos por todos como iguales. Como tales, los principios surgen de la aplicación de un modelo constructivista purgado del idealismo trascendental kantiano² (Rawls, 1995). El procedimiento *político* gracias al cual se especifican estos principios casa tácitamente con su contenido: el procedimiento establece “el marco de deliberación sobre cuestiones constitucionales” sobre la base, precisamente, del mutuo respeto entre agentes que se reconocen como libres e iguales (Mejía, 1997: 160). Así, Rawls logra “superar la tradicional dicotomía entre la concepción de Locke propia de la libertad de los modernos (negativa) y la concepción de Rousseau, propia de la libertad de los antiguos (positiva) [...] La justicia como equidad [...] se presenta como la base necesaria para alcanzar acuerdos políticos voluntarios e informados entre ciudadanos libres e iguales” (Cárcova, 2002: 54).

² De acuerdo con el idealismo trascendental de Kant 1) la autonomía individual es immanente a la condición humana; 2) las normas morales son producto de la actividad autolegislativa de la razón; y 3) la libertad (autonomía) corresponde a una idea que, trascendentalmente, determina la voluntad (Wood, 2000).

En una etapa posterior, el modelo *político* de construcción se orienta a la definición deliberativa de los “macro-valores (...) que especifican los términos fundamentales de la cooperación social y política” (Mejía, 1997: 160). Estos macro-valores llegan a ser respaldados desde las propias perspectivas del mundo (visiones omnicomprendivas) de los agentes concretos que, entonces, no tienen que abjurar de ellas. El *consenso entrecruzado* designa justamente la circunstancia en la que la estabilidad de la estructura básica no es atribuible a “una visión unificada” sino a una visión “necesariamente pluralista” y, por tanto, enraizada en el dominio privado de los ciudadanos (Mejía, 1997: 160).

La concepción de la justicia así reconstruida es *política* porque su contenido de principios no constituye la desembocadura de *un* conjunto previo de valores morales sino el punto de confluencia de *varios* de estos conjuntos en el marco de una razonable aceptación *pública* de la necesidad de definir términos de cooperación estables y compatibles con el pluralismo. La profundidad del consenso depende, en efecto, de que se garanticen las condiciones necesarias para su formación: estas condiciones incluyen no sólo los principios *políticos* que instituyen los procedimientos democráticos sino también “ciertos derechos sustantivos como la libertad de conciencia y libertad de pensamiento, así como la oportunidad equitativa y los principios que exigen la satisfacción de ciertas necesidades básicas” (Rawls, 1995: 163). Rawls coincide así con Habermas en que las garantías de ejercicio de la autonomía democrática presuponen las que garantizan el ejercicio de la autonomía privada.

La autonomía política de las minorías culturales

El derecho a la autonomía parece, sin embargo, mucho más difícil de justificar cuando los destinatarios del derecho son no individuos sino grupos culturalmente diferenciados. La atribución de derechos a sujetos colectivos desafía a una tradición moral y política liberal que sólo reconoce derechos fundamentales en los individuos.

Kymlicka (1996) ha explicado por qué describir al derecho a la autonomía de grupos culturalmente diferenciados como el derecho a la autonomía de un sujeto colectivo resulta doblemente erróneo. Esto es así porque, en primer lugar, induce a pensar que este derecho no se predica para individuos (lo que es falso pues, por ejemplo, el derecho de un indígena a ser juzgado por las autoridades tradicionales de su comunidad se predica para individuos) y porque, en segundo, omite la discusión fundamental sobre por qué “los miembros de determinados grupos deberían tener derechos referentes al territorio, a la lengua, a la representación, etc. y los miembros de otros grupos no” (Kymlicka, 1996: 74).

Según Habermas, el aseguramiento del derecho a la autonomía presupone la protección de aquellas condiciones sociales y simbólicas de reconocimiento recíproco bajo las cuales los ciudadanos estabilizan una identidad particular: “considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretendida con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en entramado cultural que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada” (Habermas, 1999: 209)³. Sin la disponibilidad de dicha red simbólica y social ciertas

³ También Dworkin reconoce la mutua imbricación entre identidad individual e identidad colectiva: “Las personas necesitan una cultura común y un lenguaje común para tener personalidades [...] Sólo podemos tener los pensamientos, ambiciones y convicciones que son posibles dentro del léxico que esta cultura y este

formas de desarrollo como persona no podrían ser imaginadas o cultivadas (Kymlicka, 1996)⁴. Además, sin la disponibilidad de tal red el derecho a la autonomía política estaría comprometido: en efecto, sólo dentro de una particular forma de vida ciertas opciones políticas resultan inteligibles y valiosas. Más aún, de la disponibilidad de esta red depende que las personas puedan entenderse a sí mismas como ciudadanos respetables de un pueblo respetable que hace parte de una sociedad de los pueblos (Rawls, 2001)⁵.

El aseguramiento de las condiciones de reconocimiento recíproco que hace posible el derecho a la autonomía de grupos minoritarios desde luego no niega a sus miembros la posibilidad de perseguir y adoptar otras formas de vida. Esto significa que, como dice Habermas, “el punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas” (Habermas, 1999: 210). No se trata de que las culturas sobrevivan sino de que las personas puedan reproducirlas y perseguirlas mientras sigan creyendo en ellas. La diferencia que existe entre la posibilidad de continuar viviendo dentro del modo de vida en el que, por contingencia histórica, se fue socializado y la posibilidad de relocalizar, por voluntad propia, el desarrollo personal en otro modo de vida explica por qué los inmigrantes no pueden reclamar los mismos derechos que reclaman los miembros de grupos culturalmente diferenciados que ‘no han salido de casa’.

La disponibilidad de una forma de vida éticamente significativa para los miembros de comunidades territoriales sólo puede garantizarse a través del aseguramiento de derechos de autogobierno. Garantizar estos derechos supone asegurar aquello que Bonfil ha llamado “control cultural”. El control cultural se garantiza cuando los grupos pueden decidir sobre el uso, la producción y la reproducción de los recursos culturales de los cuales depende una determinada forma de vida. Son recursos de este tipo formas específicas de organización y de comunicación; formas de conocimiento, simbolización y memoria; prácticas instrumentales y elementos materiales como el territorio (Bonfil, 1987).

Entretanto, existen buenas razones que vinculan los derechos de autogobierno a derechos subjetivos de sus miembros. Rawls sigue el procedimiento deliberativo imparcial de la “posición original” para especificar los principios que deberían obedecer *todos* los miembros de una sociedad de los pueblos. El interés razonable que anima la voluntad de cooperación de los pueblos para la búsqueda de un consenso político en torno a ciertos principios lo ve Rawls tanto en el empeño por “proteger su independencia política y su

lenguaje proporcionan, de manera que todos somos, de una forma patente y profunda, criaturas de la comunidad en su conjunto” (Dworkin, 1989: 488)

⁴ Por supuesto, la cultura de las mayorías termina, sin la protección que brinda el reconocimiento de derechos diferenciados, imponiéndose sobre las culturas minoritarias que, entonces, deben asumir la lengua mayoritaria, la educación que proporciona la cultura de las mayorías, los regímenes de propiedad propios de las mayorías, sus festividades, etc.

⁵ Kymlicka pasa revista a dos argumentos equívocos con base en los cuales se quieren defender derechos diferenciados de minorías culturales (Kymlicka, 1996). El primero es del pacto histórico. Según éste, tratados o pactos que nunca se cumplieron deberían ser honrados aunque fuese tardíamente. La revisión histórica debería servir para indagar por las exigencias de las minorías en tiempos de inclusión violenta, de usurpación de territorios y de tratados injustos para, entonces, satisfacerlas. Sin embargo, los acuerdos que se hubiesen suscrito (y deshonrado) tendrían en todo caso que ser revisados desde el punto de vista de su aceptabilidad normativa. El segundo argumento es el de la diversidad cultural. El enriquecimiento simbólico que podría experimentar la cultura nacional a través de la conservación de la diversidad cultural obligaría al reconocimiento de derechos diferenciados. Empero, no es claro por qué deban ser las minorías culturales las que enriquezcan la cultura nacional. Este objetivo también podría lograrse apoyando a grupos de inmigrantes, promoviendo el intercambio cultural con otras naciones o fomentando la creación cultural local.

cultura libre” como en el de ser reconocidos y respetados como iguales por parte de los demás pueblos (Rawls, 2001: 47). Los principios vinculantes que emergen de esta “segunda posición original” son fruto, una vez más, de una deliberación enfocada a especificar los términos de cooperación necesarios para garantizar la estabilidad, el pluralismo de las formas de vida y, de manera notable, el reconocimiento recíproco como miembros respetables de la sociedad de los pueblos. Estos principios corresponden a “una clase especial de derechos urgentes, como la libertad con respecto a la esclavitud y la servidumbre” (Rawls, 2001: 93). Derechos urgentes son también los derechos a la libertad de conciencia, a la libertad religiosa, al debido proceso, a la propiedad, a la emigración y a contar con procedimientos consultivos que permitan a las personas tanto un rol determinado dentro del esquema general de cooperación como la posibilidad de que puedan exigir justificación de todas aquellas decisiones que las afecten. La obligación de respetar estos derechos “un límite al pluralismo de los pueblos” (Rawls, 2001: 94) a la vez que mantiene intacta la conexión entre derechos de autogobierno y derechos subjetivos de sus miembros.

Justicia, paz y justificación

Aunque es común vincular la justicia con la paz, los reclamos que insisten en no sacrificar la justicia en el altar de la paz revelan que ambas pueden estar en conflicto. Para muchos alcanzar la estabilidad y el orden a costa de sacrificar la justicia resulta a la larga insostenible pues muchos de los conflictos sociales que originaron la guerra quedarían irresueltos. Sin embargo, la idea de que “no hay paz sin justicia” podría ser, en principio, interpretada de forma muy diversa (Forst, 2014). Por ello uno podría pensar que en cada contexto se negocian los significados, contrastes y alianzas entre justicia y paz. Margalit, por ejemplo, considera que en ciertos casos la justicia debe abrir paso a la paz a condición de que ésta no signifique la perpetuación de regímenes de crueldad y humillación (Margalit, 2010). Otros, como Forst, han sugerido, sin embargo, que esta idea entraña algo más denso, a saber, que la paz es algo menos importante, en rango ético-político, a la justicia. La justicia es un principio y una demanda básica mientras que la paz es un valor basado en consideraciones de justicia: “The social normative order of justice is an order of peace, but not every social order of peace is an order of justice” (Forst, 2014: 77). Optar, por ejemplo, por un régimen menos violento no significa haber concedido prioridad a la paz sobre la justicia sino elegir una situación en la que, por consideraciones de justicia, es menor el grado de injusticia. El principio de justicia sustenta así la opción por la “paz”.

La justicia como clave de la paz ha sido planteada en la religión cristiana y en autores como Maquiavelo y Hobbes. Para ellos la injusticia es la causa de la guerra y la justicia, asentada en la ley, esencial para la paz estable. En la visión de Kant, recuerda Forst, la justicia se consolida a través de una estrategia tripartita: un orden republicano dentro del Estado, un derecho entre los Estados, y un derecho a la hospitalidad y al cosmopolitismo en el escenario internacional. Para Kant, la ley internacional debía mantener una federación de naciones basada en la justicia. En este orden normativo solo la paz guiada por consideraciones de justicia merece reverencia: en un orden de no dominación el imperativo normativo esencial es la justicia no la paz. Como Habermas, Forst insiste en que el orden normativo de la paz tiene que ser un orden de justicia basado en normas legítimas. Para él, defender la fórmula “la paz por vía de la ley” y, entonces, reivindicar un sistema legítimo de justicia es el modo correcto de ver la conexión que existe entre justicia y paz. Para ser legítimo este sistema debe ser públicamente justificable. Para ello resultan esenciales instituciones y prácticas públicas de justificación.

Si vemos a las personas como *sujetos de justificación*, es decir, como agentes que usan y necesitan razones para orientarse y actuar en el espacio social, la conexión conceptual entre justicia y justificación no puede ser ya más planteada en términos culturalistas (Forst, 2014: 77). La justicia auténtica nunca es mera convención. Las personas son *sujetos de justificación* no porque así lo defina un acuerdo político liberal sino porque es, de hecho, lo que expresan y afirman de sí mismas cuando cuestionan relaciones de dominación (injusticias). Cuando cuestionan el orden vigente lo que implícitamente hacen es reivindicar su estatus como agentes de justificación, es decir, su derecho a determinar sus vidas de acuerdo con justificaciones que pueden considerar aceptables. Un orden justificado asume siempre a sus destinatarios como *iguales* en la medida en que a cada uno de ellos se le garantiza el derecho a preguntar por las razones que lo amparan y, si es el caso, a objetarlas. Esto muestra que el único camino correcto para construir un orden justificado (justo) para todos es la deliberación entre iguales.

Frente a relaciones de dominación la perspectiva del afectado es esencialmente normativa. Cuando los afectados cuestionan estas relaciones ponen de presente concepciones morales y políticas con base en las cuales el orden vigente puede considerarse injustificado. Por ello es que la moral y la deliberación constituyen la “gramática de la justicia” (Forst, 2014). Esta gramática se pone en evidencia tanto en las normas aceptadas como válidas en un determinado espacio social, como en la justicia reflexiva que pregunta si los términos de justificación de las normas aceptadas son válidos. Porque la justicia reflexiva es inherente a la justicia misma es que las normas aceptadas pueden ser replanteadas.

La justificación es, en términos conceptuales, el término que vincula correctamente la justicia y la paz. Las prácticas de justicia están basadas en justificaciones generadas a través de procedimientos adecuados de deliberación que involucran a los afectados de las decisiones. La justificación exige deliberación democrática; la justicia debe hacerse valer, ante todos, como un acuerdo justificado. La guerra viola las condiciones necesarias para la práctica justificatoria; la paz consiste en el restablecimiento de tales condiciones. La guerra, al tratar a las personas como medios elimina su condición de *sujetos de justificación*. La paz reestablece ese estatus perdido. Y esa es, de hecho, su primera tarea: “[...] the first task of human rights is to establish the status of an autonomous agent of justification within a society so that the concrete rights (and duties) that persons have can be determined in a just way” (Forst, 2014: 87). Los derechos humanos aseguran que las personas mantengan su estatus de sujetos de justificación. Porque los derechos humanos se reivindican ante situaciones de dominación es que Forst no puede estar de acuerdo en que constituyen una forma occidental de eticidad (Forst, 2014). Para él, como para Habermas, los derechos humanos se han conquistado a través de las luchas sociales y constituyen, en la medida en que protegen las condiciones de práctica justificatoria, el medio para la realización progresiva de una utopía realista (Habermas, 2011).

La centralidad normativa de la dignidad humana

Una conceptualización adecuada del lugar que ocupa la dignidad humana en el Estado democrático de Derecho debe partir de una exploración de lo que para los afectados está en juego cuando se hacen reivindicaciones de la misma. En el marco de un interesante debate con Habermas, Honneth ofrece una respuesta que resulta crucial para reconocer con mayor claridad el foco de la praxis emancipatoria: la dignidad humana. Tras una breve reconstrucción de esta respuesta recojo, tan solo panorámicamente, los reclamos que hacen hoy numerosos movimientos sociales en Colombia en nombre de la dignidad. En la salida

del capítulo, profundizo en la conexión conceptual que existe entre (restitución de la) dignidad humana y derechos, y rastreo sus implicaciones políticas principales.

El desprecio (a la dignidad) como foco de la praxis emancipatoria.

¿Cuál es la raíz social del pensamiento emancipatorio? Según Honneth, esta cuestión retó desde el principio a los teóricos de la Escuela de Frankfurt. En dicha escuela la explicación quiso dar cuenta del modo en que las diversas fuerzas sociales emancipatorias iban conformando, íntima y vitalmente, el pensamiento crítico. En su momento, Horkheimer las reconoció en las luchas del proletariado (Benhabib, 1986). Pronto los acontecimientos históricos del fascismo, primero, y del estalinismo, después, agotaron las posibilidades de identificar en el proletariado la raíz del pensamiento social emancipatorio. Para la Teoría crítica este vacío significó la caída en un negativismo histórico según el cual ya casi nada auténticamente emancipatorio (salvo algo en el arte moderno) podía reconocerse en la práctica social (Honneth, 2011).

Mientras este negativismo ha proseguido hoy en varias tematizaciones de la sociedad⁶ una forma más positiva de recepción de la Teoría crítica pudo articularse en la obra de autores como Habermas. Al mostrar que el autogobierno de los sistemas sociales amenaza fundamentalmente las posibilidades de acción fundada en el entendimiento o acuerdo racionalmente motivado entre los agentes, Habermas ofrece, según Honneth, un cuadro que revela tanto el problema estructural de las sociedades actuales como el modo de enfocar el trabajo emancipatorio. Al diagnóstico de una sociedad automatizada y cristalizada en sus dinámicas modernizantes, que ha invadido el mundo de la vida, Habermas opone la acción comunicativa y encuentra caminos para vehiculizarla en los escenarios prácticos de la moral pública, la política y el derecho: “[...] el puente es el de la comunicación, y en ella radica toda fundamentación posible de la moral y de la ética. El mismo Habermas propone como fundamento discursivo común tanto de la moral, por un lado, como de la ética, la política y el derecho, por otro, el siguiente principio: Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas” (Hoyos, 1995, 76).

Para Habermas, al horizonte emancipatorio de la acción comunicativa le corresponde una raíz en el mundo de la vida, es decir, en la experiencia social, que él revela a través de su disección de las prácticas ordinarias de comunicación. Es en el seno de tales prácticas en donde permanentemente se hace manifiesto el espíritu emancipatorio: para los agentes comunicativos (ciudadanos) se trata siempre de que las prácticas sociales puedan contar con el asentimiento de todos los afectados por ellas. En el punto de vista de los afectados que desafían prácticas potenciales o establecidas descansan, según su punto de vista, los potenciales transformadores de la sociedad.

Sin embargo, para Honneth la experiencia de injusticia de los afectados parece distanciarse de un diagnóstico centrado en la distorsión o silenciamiento sistémico de prácticas de habla argumentativas. Para ellos las injusticias toman la forma, mucho más directa, de heridas (injustificadas) hacia su dignidad, integridad y honor (Honneth, 2011; Forst, 2014). Para salvar la distancia entre experiencia social directa y diagnóstico estructural, Honneth

⁶ Como las que proponen teóricos del *biopoder*, como Agamben, la *cibernética social*, como Luhmann, el *Imperio*, como Hardt y Negri, o el *narcisismo vacío*, como Lipovetsky, entre otros (Agamben, 1998; Luhmann, 1991; Hardt y Negri, 2000; Lipovetsky, 1986).

explica cómo la acción comunicativa presupone, en forma más directa para los afectados, una lucha por el reconocimiento: “[...] se presenta la conclusión de ver en la *adquisición del reconocimiento social*⁷ la condición normativa de toda acción comunicativa: los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas mutuas, como personas morales y para encontrar reconocimiento por sus méritos sociales [...] estos casos [que se perciben en la vida cotidiana social como injusticia] se hallan para las personas afectadas siempre que falta, en contra de sus expectativas, un reconocimiento considerado como merecido. Quisiera designar como sentimientos de desprecio social a las experiencias morales que los sujetos humanos tienen típicamente en situaciones de esta índole” (Honneth, 2011: 137).

El punto de vista de los afectados se hace valer, pues, como reivindicación de la dignidad y la integridad frente a tratos que se consideran innecesarios, es decir, injustificados (Forst, 2014). Para Honneth las formas de desprecio social comportan, entre los afectados, sentimientos de amenaza a la identidad personal que toman la forma de resentimiento o indignación. Según su punto de vista, son estas experiencias las que constituyen el punto de partida de prácticas comunicativas orientadas a corregir las dinámicas de desprecio que las disparan. Frente al problema social de una colonización sistémica del mundo de la vida, que Habermas propone como diagnóstico de época y foco de todo esfuerzo emancipador, Honneth presenta, de este modo, uno más ajustado a la experiencia directa de los afectados, a saber, el desprecio y las causas sociales que lo producen: “La atención del análisis contemporáneo se tiene que desplazar de la autonomización de los sistemas a la deformación y al deterioro de las relaciones sociales de reconocimiento” (Honneth, 2011: 138).

Según Honneth, esta reconfiguración del centro de atención del pensamiento crítico y emancipatorio, que propone horadar en las formas de deformación y deterioro de las relaciones de reconocimiento, resulta más adecuada para captar aquellas situaciones que, no obstante pudiesen a la larga explicarse como productos de la acción de sistemas sociales funcionalmente diferenciados, comprometen, de modo más directo para ellos, las condiciones necesarias para el desarrollo exitoso de la identidad de los afectados. En la medida en que toda experiencia de desprecio puede describirse como una experiencia de no haber sido tratado como *interlocutor válido*, la propuesta de Honneth se adentra, en todo caso, en una lectura comunicativa de la exclusión. Un examen a las luchas recientes de los movimientos sociales en Colombia no solo contribuye a mostrar cómo, en efecto, la práctica emancipatoria se conecta a reivindicaciones de la dignidad, sino a anticipar el modo en que una auténtica *cultura política* está internamente vinculada a su restitución.

Las reivindicaciones de la dignidad en Colombia

La reivindicación de la dignidad ha adquirido centralidad en las retóricas emancipatorias de los movimientos sociales en Colombia⁸. Un vistazo a estas retóricas quiere anticipar una

⁷ La cursiva es mía.

⁸ La centralidad de la que aquí se habla es, si se quiere, una centralidad *explícita*. En realidad, por razones ya vistas y otras que se exploran más adelante, esa centralidad es inherente a todos procesos de reivindicación o protesta social. En una retrospectiva crítica sobre las protestas sociales del período 1975-2000 en Colombia, Archila (2002) concluye correctamente lo siguiente: “En realidad toda protesta está culturalmente mediada porque *pone en juego las nociones* construidas colectivamente *de justicia e injusticia*” (p. 82; énfasis propio). En el núcleo de estas nociones subsiste, como hemos querido mostrar, algo más que convención (o construcción social) a saber, la idea de que la injusticia implica un fallo en el reconocimiento de la dignidad del afectado.

reconstrucción más densa de la intuición fundamental que ellas presentan: que sus causas y objetivos se justifican en la protección debida de la dignidad humana. Para ello quisiera pasar revista a algunos documentos periodísticos y de divulgación de los propios movimientos que informan sobre el contenido de sus reivindicaciones. Como veremos, dichas reivindicaciones se han articulado contra el trasfondo de la dignidad: su propósito es reconocerla, restituirla, asegurarla.

El movimiento agrario, por ejemplo, se autoproclama en 2013 como “movimiento de las dignidades”. En el marco de la cumbre que convoca en marzo de 2014 las declaraciones de sus organizadores dan cuenta de lo que, en su perspectiva, supone reconocer y restituir la dignidad: “La Cumbre considera que mediante un ejercicio de soberanía, debemos ser los pueblos y las comunidades quienes ordenemos el territorio, definamos sus usos y las distintas maneras de habitarlo. Este ordenamiento territorial popular debe armonizar la conservación del medio ambiente con el aprovechamiento que de él hagan las comunidades agrarias para su pervivencia [...] Los pueblos tenemos derecho a la vida digna y a que se nos garanticen las condiciones materiales necesarias” (La vía campesina, 2014)

Una nota periodística elaborada el año pasado para informar sobre la organización de la Mesa Nacional Agropecuaria registra una partitura política similar: “Organizaciones campesinas convocadas por el movimiento social y político Marcha Patriótica han constituido la Mesa Nacional Agropecuaria y Popular de Interlocución y Acuerdo MIA, elaborando a su vez un pliego que reclama acceso a la tierra, reivindica las zonas de reserva campesina y exige participación de comunidades en la formulación de la política minera, entre otros puntos” (Colombia Informa, 2013).

Una gramática parecida se capta en la protesta social que exige reformas al sistema de salud vigente. Las declaraciones de la vocera del movimiento nacional por la salud son elocuentes: “[...] Ha habido un despertar de una conciencia porque han sido 20 años de maltrato, de vulneración al derecho a la vida, a las condiciones laborales dignas de los médicos y los trabajadores de la salud. Se rompió el silencio y esta indignación que se genera es también por lo que ha pasado en estos veinte años donde estuvimos silenciados, soportando todos estos vejámenes con los pacientes, con la gente, con nuestra profesión” (Colombia en contexto, 2013).

Una columna periodística precisa también la vigencia del lenguaje de los derechos y la dignidad en las consignas del movimiento estudiantil: “Confluyen en la idea de la educación como derecho y no como negocio. La confluencia viene dándose en el último año, precisamente porque la educación, en todos sus niveles, está mostrando que, a pesar del aumento de coberturas, aún insuficientes, la calidad está por el suelo y las desigualdades en la educación para ricos, medios y pobres es evidente. Y sólo una inversión decidida de la sociedad, a través del Estado, podría superar la reproducción de la desigualdad social, a través de la educación [...] Un payaso cargaba una nube que decía: ‘Si saber no es un derecho, debe ser un izquierdo’. Una estudiante decidió pintar en su cara: ‘Educación con dignidad’” (Hernández, 2011)

En 2012 la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) reclamaba la paz en sus territorios sobre una trama ético-política similar: “No nos vamos a quedar de brazos cruzados mirando cómo nos matan y destruyen nuestros territorios, comunidades, planes de vida y nuestro proceso organizativo, por esto, enraizados en la palabra, la razón, el respeto y la dignidad, iniciamos caminar en grupos hasta donde están atrincherados los grupos y ejércitos armados, para decirles frente a frente, que en el marco de la autonomía que nos

asiste, les exigimos que se vayan, que no los queremos, que nos cansamos de la muerte, que están equivocados, que nos dejen vivir en paz” (ACIN, 2012).

También las mujeres indígenas, negras, mestizas, gitanas, congregadas en el I Encuentro Nacional e Internacional de mujeres por la Dignidad y la Paz, exigieron: “[...] un basta ya de tantos caídos en combate, de tantos bombardeos, de tantos despojos, de tantos desplazamientos, de tantos prisioneros y prisioneras de guerra, de tantas mujeres con el hogar a cuestas, de tantos hombres que deambulan la pobreza, de tantos niños huérfanos y sin sus escuelas, de tanta riqueza arrebatada, de tanto trabajo expoliado y, en fin, de tanta violencia infame que ha degradado la dignidad humana de la nación entera.” (Mujeres colombianas por la Dignidad y la Paz, 2013).

Y así hablaba, en medio de su fiesta reivindicativa, el vocero de la comunidad LGTBI en Cali: “Es un carnaval por el respeto a la dignidad humana, a la diferencia, por la equidad y la justicia con la comunidad LGBTI, organizaciones de mujeres, de afrodescendientes, de indígenas y todas aquellas comunidades históricamente discriminadas” (Vanguardia Liberal, 2013).

Son innumerables las expresiones que vinculan dignidad, integridad, resistencia, respeto, derechos, en las marchas, las proclamas, las actividades culturales, los manifiestos de los movimientos que llevan la voz de los excluidos, las víctimas, los subalternos, en una palabra, los despreciados. Una confluencia de diversos factores ha permitido, en la Colombia de los últimos años, que estas voces hayan encontrado un intersticio de fuga, desde la trinchera al espacio de la plaza, la calle, la carretera, las redes sociales, los periódicos alternos, las radios locales, los barrios, los parques, articulándose en lenguajes múltiples. Esos lenguajes desafían los formatos habituales de los medios, rompen la cotidianidad de los espacios, mezclan tradición y técnica moderna, proponen complicidades políticas a partir de superposiciones disonantes, rescatan la historia, exhiben la paz y la guerra. En todos ellos palpita, contra la implacable realidad, la aspiración a la dignidad, la justicia, la paz, el respeto, el buen vivir.

La resignación que Adorno y Horkheimer encontraron forzada, ante una modernidad cristalizada en prácticas brutales de progreso, contrasta con la persistencia de la esperanza en el corazón de los movimientos sociales. Esta persistencia constituye no el signo de una episteme política dominante, como querrían ciertos foucaultianos imperturbables, o el de la inmadurez política, como querrían ciertos radicalistas de izquierda, o el de cierta desvitalización crítica, como proponen ciertos defensores del postmodernismo culturalista. A nuestro juicio, esa esperanza, tan viva, revela una idea realista de las esperanzas políticas. La dignidad es, precisamente, el concepto normativo que da cuenta de la naturaleza realista de tales esperanzas.

Cultura Política, dignidad humana y justicia.

En una contribución reciente, Habermas examina el vínculo conceptual entre dignidad y derechos humanos, y las razones para reconocer en aquella el núcleo de una utopía política realista (Habermas, 2011). En la entrada a este trabajo, Habermas recuerda el fallo de la Corte Constitucional Alemana frente a la propuesta de ley, promulgada tras los hechos del 11 de septiembre, que pretendía que las fuerzas armadas “pudieran derribar un avión de pasajeros que se hubiese convertido en proyectil viviente” (Habermas, 2011: 14). La Corte declara inconstitucional la ley argumentando lo siguiente: “Such a treatment ignores the status of the persons affected as subjects endowed with dignity and inalienable rights. By their killing being used as a means to save others, they are treated as objects and at the

same time deprived of their rights; with their lives being disposed of unilaterally by the state [...] the persons on board are denied the value which is due to a human being for his or her own sake” (Corte Constitucional Federal, 2006).

De acuerdo con la sentencia, nadie puede ser instrumentalizado en el seno del Estado de Derecho. Ninguna causa o propósito, por noble que parezca —como salvar la vida de miles de personas— puede, según propone esta providencia, justificar un tratamiento pugnante con la dignidad humana de los que pudiesen resultar sacrificados⁹. Para algunos, esta argumentación, moral y constitucional, luce excesiva pues, según su punto de vista, el concepto de dignidad humana es demasiado vago y, aunque no lo fuera, tendría que limitarse en su disfrute en consideración a otras garantías constitucionales (Doménech, 2006).

Contra este debate como telón de fondo quisiera, en un primer momento, explicar por qué puede afirmarse que la dignidad humana no es vaga, o un derecho más, sino la fuente de todos los derechos fundamentales. Con base en esta aclaración quisiera, en uno segundo, mostrar el modo en que, teniendo a la vista las reivindicaciones de la dignidad en el caso colombiano, debería guiarse la construcción de una sociedad justa. La idea principal que así pretendo articular es la de que la *cultura política* abraza la dignidad como fundamento y guía de toda emancipación auténtica.

Dignidad y derechos.

La relación estrecha con la que, en reivindicaciones públicas como las que se recogen en el apartado anterior, aparecen la dignidad y los derechos pone en evidencia la intuición de que una y otros se corresponden mutuamente. La razón de que aparezcan juntas no se agota en una relación estratégica: no se trata únicamente de que la apelación a la dignidad dé fuerza política al reconocimiento de derechos. Más que eso, lo que está en juego es que cuando no se garantizan a los ciudadanos los mismos derechos se viola la dignidad, es decir, el estatus de personas libres e iguales de quienes resultan afectados. En estos casos, quienes son afectados son víctimas de alguna forma (o varias) de discriminación. Por tanto, la invocación que hacen de su dignidad puede entenderse como el reclamo por la restitución de un estatus que en justicia merecen. Pero también la apelación a la dignidad implica, en ocasiones, que las disposiciones constitucionales reconocidas, y/o normas legales, no responden adecuadamente a la expectativa de los afectados de recibir un trato respetuoso, es decir, coherente con su estatus de personas libres e iguales.

Esto quiere decir que la dignidad constituye un sensor que pone de manifiesto circunstancias en que los ciudadanos no son sujetos de tratamiento debido bien porque otros agentes no acatan disposiciones constitucionales vigentes, bien porque el ordenamiento jurídico en el que estos agentes se justifican erosiona derechos fundamentales. Se conocen bien ambas situaciones. Cuando los ciudadanos experimentan formas de trato que desacatan las normas constitucionales positivas sobre las que se funda su igual estatus (derechos fundamentales) interponen, siempre que pueden, acciones de tutela (o de amparo). Del mismo modo, los ciudadanos que experimentan, por efecto del ordenamiento jurídico vigente, un trato pugnante con su dignidad interponen frente a dicho ordenamiento las llamadas demandas de inconstitucionalidad. En el plano político, las

⁹ En la sentencia resuena, desde luego, Kant (1785): “Obra del tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, *siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como medio*” (Kant, 1996: 44; énfasis propio)

reivindicaciones de la dignidad se canalizan asimismo exigiendo la satisfacción de derechos positivos —lo cual, a menudo, supone lecturas críticas y competitivas del alcance de los propios derechos frente a las lecturas que se articulan desde el centro del sistema político (gobierno y parlamento)— o el reconocimiento de derechos que aún no han sido reconocidos. Los movimientos sociales que luchan por el derecho a la salud y a la educación ilustran el primer caso. Los que reclaman derechos territoriales o el derecho al matrimonio entre parejas del mismo sexo ilustran bien el segundo. En estos casos, la dignidad abre un camino entre las expectativas legítimas de las personas de recibir un trato acorde con su estatus ciudadano y el derecho positivo. Ella “forma, por así decir, el portal a través del cual el contenido igualitario y universalista de la moral es importado al derecho” (Habermas, 2011: 21). Corresponde a la rama legislativa del Estado positivizar tales derechos y llevarlos a programa (que ejecuta el Gobierno) y a la rama judicial especificar, en cada caso, su alcance y hacerlos cumplir (Habermas, 2011).

En principio puede extrañar que la dignidad sea la puerta a través de la cual la moral universalista se translade al derecho positivo. Y esto porque, en principio, moral y derecho son distintos (Habermas, 2011). Mientras la primera establece deberes que asumen la forma de imperativos categóricos (“Tienes que”) negativos y positivos (de omisión y de acción) que obligan a los sujetos para con *todos* los demás, sin que en principio medie exigencia alguna de su parte, y sin que éstos puedan, ante faltas del comportamiento debido, hacer algo distinto a reclamar, el segundo delimita ámbitos en los que las personas pueden elegir. En vez de constituir imperativos, los derechos asumen la forma de garantías, es decir, de condiciones aseguradas para la acción (o inacción) cuya continuidad los sujetos pueden *exigir* ante personas naturales o jurídicas particulares: “El *cuidado*, mandado moralmente, del otro vulnerable es reemplazado por la *exigencia*, consciente de su pretensión, de un reconocimiento jurídico en calidad de sujeto autodeterminado que ‘vive, siente y actúa de acuerdo con su propio juicio’” (Habermas, 2011: 25).

En el paso del *cuidado* del otro a la *exigencia* de reconocimiento de derechos la dignidad cumple un papel fundamental. En el marco de un Estado Constitucional la dignidad es inherente a *cualquiera* de sus ciudadanos. Contra una idea canónica según la cual la resignificación histórica que experimenta la dignidad (que, como se sabe, antes de la modernidad se vinculaba a posiciones de autoridad) parece originarse en una reapropiación, en contextos de lucha contra formas de tiranía, de la idea cristiana de igual dignidad de los hombres (hechos todos a imagen y semejanza de Dios) Forst ha propuesto una reconstrucción que permite aclarar este papel. Según su punto de vista, la versión canónica, que el propio Habermas suscribe, no explicaría por qué también en su momento los no creyentes se apropiaron del lenguaje de la dignidad para exigir derechos como el de no creer o el de poder rechazar activamente la existencia de Dios. Tampoco explicaría por qué la dignidad se invoca para exigir los derechos a cualquiera, así no sea creyente, incluyendo al Estado. De acuerdo con él, lo que esta narración dominante descuida es que la dignidad está desde el principio íntimamente ligada a la idea de autodeterminación, cuyo respeto exige que cualquier forma de autoridad esté debidamente justificada: “The concept of human dignity is, by contrast, inextricably bound up with that of self-determination in a creative and simultaneously moral sense that already involves a political component. At stake is one’s status of not being subject to external forces that have not been legitimized to exercise rule—in other words, it is a matter of being respected in one’s autonomy as independent being” (Forst, 2014: 100). Por lo tanto, es por intermedio de la dignidad humana que las expectativas morales de los afectados de ser tratados como miembros libres

e iguales a los demás llegan a transformarse en garantías para autodeterminar los ordenamientos de los que serán destinatarios. Quisiera enseguida mostrar los desafíos y tareas que supone tomarse en serio la dignidad como guía para la construcción de una sociedad justa.

Dignidad, poder y justicia

La cuestión que hasta aquí he querido sugerir es que las reivindicaciones de la dignidad constituyen la guía más importante que tiene un Estado para la construcción de una sociedad justa. En un trabajo reciente Forst ha mostrado el modo en que se entrelazan poder, justificación y reivindicaciones de la dignidad (Forst, 2014). Si el poder implica la capacidad de decidir lo que vale como aceptable o válido e, incluso, la de definir el espacio de lo pensable, lo que juega como contrapoder es entonces aquello que desafía los discursos de lo aceptable, lo válido o lo pensable. Bajo esta óptica el poder puede renovarse si se reconfigura a partir de nuevas justificaciones o, en cambio, cristalizarse si se resiste rígidamente a los argumentos que lo desafían mediante estrategias ideológicas y/o de amenaza. En este último caso el poder “degenera en dominación” (Forst, 2014: 103). En contextos en los que el espacio de justificación se hace rígido e impermeable a las buenas razones es común que se produzca una transición a la violencia.

En regímenes de dominación las personas deben vivir bajo conjuntos de reglas que ellas mismas no consideran justificados. Estas reglas, en principio, se diferencian entre, y adecúan a, diversas esferas de acción social (Walzer, 1996). La educación, la salud, el territorio, la intimidad definen ámbitos de problemas cuya descripción y posibilidades de solución atienden particularidades propias. En contextos en los que las relaciones de justificación están restringidas, la descripción de los problemas y la formulación de soluciones no pueden ser objeto de asentimiento por parte de los afectados. Esto sucede porque las descripciones y/o soluciones dominantes validan formas *injustificadas* de relación social (es decir, pugnantes con el estatus de ciudadanos de los afectados) a pesar de que en ocasiones *parezca* que así se hace (Forst, 2011).

Bajo estas circunstancias, la reivindicación de la dignidad que hacen grupos de ciudadanos ante el Estado implica reivindicar el derecho a redescubrir los problemas y orientar las soluciones de acuerdo con justificaciones que los propios afectados puedan considerar, en su forma y contenido, como compatibles con su igual estatus de sujetos autodeterminados. Si, por ejemplo, una reforma educativa refuerza la desigualdad entre los ciudadanos, la exigencia de una reforma educativa *justificable* en el horizonte de un Estado que debe garantizar a sus ciudadanos un mismo estatus, toma la forma de una reivindicación de la dignidad. Si el Estado promueve un uso de los territorios campesinos que refuerza la inequidad y sus efectos colaterales (en salud, identidad cultural, daño ambiental, etc.), la exigencia de autonomía territorial, necesaria para negarse a tales usos y proponer otros, toma el cariz de una reivindicación de la dignidad. O si algunos ciudadanos son retenidos por otros a cambio de arreglos sociales más justos, la exigencia que hacen sus familias y ellos mismos de que se les libere se manifiesta como una reivindicación de la dignidad (pues ello compromete su igualdad de estatus como sujetos libres). Por tanto, dice Forst, “the connection between justice and justification is an immanent one: those relations are unjust that are not sufficiently justifiable in reciprocal and general terms, and those relations are profoundly unjust that systematically thwart the practice of justification itself. Putting an end to such relations is the strongest motive of justice driving historical struggles; and the word “dignity” features centrally in such struggles” (2014: 108).

La reivindicación de la dignidad constituye, pues, el modo en que los ciudadanos afectados expresan públicamente la conciencia de injusticia. Esas exigencias se fundan en la expectativa legítima de que las relaciones en las que ellos se encuentran involucrados sean compatibles con su estatus como ciudadanos libres (autodeterminados) e iguales a los demás.

Conciencia de injusticia, restitución de la dignidad y deber de memoria

Quisiera discutir inicialmente por qué los sentimientos morales que se disparan ante situaciones de injusticia (en las que la barbarie constituye su expresión más cruda) no contradicen sino que, más bien, apoyan una concepción cognitivista de la justicia, la injusticia y los deberes morales. A partir de ello profundizo en la experiencia de quienes han sufrido, como víctimas, las atrocidades de la guerra y revelo el fundamento y alcance del deber moral y político de memoria, un deber central para la *cultura política*.

Sentimientos morales y cognitivismo normativo.

La sensibilidad moral parece, en principio, refractaria a toda tematización. Según concepciones subjetivistas y emotivistas de la vida moral, los sentimientos morales (culpa, resentimiento o indignación) no poseen contenido epistémico alguno. La moral es para estas concepciones asunto de hábito social o de preferencia personal. Según esta perspectiva, los enunciados morales no poseen estatus epistémico en la medida en que de ellos no se puede hablar en términos de verdad y falsedad (Wittgenstein, 1965).

Esta perspectiva riñe, sin embargo, con la experiencia que tienen los sujetos morales de que algo más que el simple gusto o hábito está en juego cuando se trata de normas morales y reglas de vida. Las normas morales constituyen para las personas prescripciones cargadas de autoridad intrínseca. Esa autoridad difícilmente puede ser asimilada al hábito. “Ser honesto” no parece casar, *qua* deber, con una descripción como “ser honesto es meramente una costumbre”. Tampoco parece correcto explicarla como el resultado de una subordinación irreflexiva. “Ser honesto” no parece imponerse sobre la conducta de quienes confirman su autoridad simplemente porque, digamos, “es lo que dijo el jefe” o “lo que manda la ley”. Para la mayoría de quienes concedemos a estas prescripciones un sentido orientativo para la acción estas reglas constituyen normas legítimas porque, en sí mismas, expresan sentencias correctas. La idea de que una sentencia correcta es una sentencia verdadera para orientar la acción parece confirmarse en que las personas suelen pensar que los conflictos morales pueden resolverse mediante argumentación (Habermas, 2000b).

Sin embargo, el hecho de que en tales argumentaciones frecuentemente estén involucradas reacciones afectivas parecería encajar mal con un punto de vista según el cual las pautas de acción constituyen una auténtica forma de saber. Estas reacciones van desde la culpa, provocada por acciones propias en las que otros resultan afectados, a la indignación, motivada por acciones de terceros en las que otros son afectados, pasando por el resentimiento, suscitado por acciones de otros en las que el afectado es uno mismo. También incluyen sentimientos de agradecimiento, admiración o respeto cuando las acciones de otros resultan moralmente correctas (Habermas, 2002). Con todo, en la medida en que estos sentimientos se descargan en respuesta a diversos tipos de acciones “podemos entenderlos, como ocurre con las sensaciones, como juicios implícitos [es decir] como señales de alerta, una base experimental intuitiva a partir de la cual controlamos las fundamentaciones que —después de un proceso de reflexión— aceptamos para las acciones y para las formas de acción normativamente reguladas” (Habermas, 2002: 267).

Esta descripción, fenomenológicamente más fina, permite ver a los sentimientos morales como portadores de un contenido cognitivo. Considerar que corresponden a meras reacciones desaprobatorias (o aprobatorias) que los individuos internalizan pasivamente para regular su conducta no hace justicia al modo en que, para los agentes morales, las normas morales les resultan no solo familiares sino válidas, es decir, justificadas (Forst, 2014). Es eso lo que precisamente obliga a acatarlas.

Kohlberg ya había hecho notar lo que llamó “isomorfismo” entre juicios lógicos o empíricos y juicios morales (Thomas, 1995). Según él, el aprendizaje de las restricciones que la realidad impone a nuestras acciones sigue el mismo hilo que el aprendizaje de las pautas morales que nos presenta el mundo social. En ambos casos el aprendizaje está mediado por prácticas de justificación. En el primer caso, las restricciones toman la forma de regularidades que, de forma evidente para todos, corrobora una y otra vez el mundo objetivo (el ciclo de los días, del agua, de las estaciones, por ejemplo, son confirmados en nuestro trato con el mundo). En el segundo caso, las pautas morales deben ostentar, para ser reconocidas como legítimas, la misma propiedad que la de los enunciados que describen regularidades: la de ser justificables para todos. Aunque en el primer caso la verdad no se agota en la noción de “aseverabilidad justificada para todos”, pues el mundo objetivo tiene que dar una señal que la confirme (como pasa con las descripciones científicas que el mundo confirma o no) en el segundo la validez de las pautas morales solo puede predicarse cuando, en efecto, todos las encuentran justificadas. Tanto los enunciados verdaderos como los enunciados válidos deben retener la propiedad de poder justificarse ante todos (Habermas, 2002).

En el contexto que aquí nos ocupa, esto quiere decir que los sentimientos morales constituyen la primera señal de que hay razones para considerar ciertas acciones como injustas o incorrectas. En su experiencia, el sujeto moral tiene por cierto que ciertas acciones están mal. En ocasiones, sin embargo, los sentimientos que intuitivamente dicen que algo está “mal” no pueden aclarar en qué consiste lo que efectivamente está mal o cuáles son nuestras obligaciones. Esto es especialmente cierto en situaciones que no ocurren en la proximidad de los agentes morales. En tales situaciones la sensibilidad moral de los agentes puede decir “esto está mal, debería hacer algo” pero no alcanza para precisar en qué consistiría ese algo o por qué tendría que hacerlo. En cierta forma esta situación es análoga a la que vive un investigador científico cuando descubre que las descripciones del mundo con las que cuenta no permiten dar cuenta de nuevos hallazgos. Esta situación lo obliga a revisar el alcance de sus descripciones y, entonces, a completarlas, modificarlas o sustituirlas. También los sentimientos morales ofrecen “la base experimental” contra la cual los agentes morales advierten que algo está mal y que algo es debido (Habermas, 2002). Bajo tales circunstancias, el paso a seguir consiste en renovar el inventario de justificaciones.

Bajo esta óptica los sentimientos morales que condenan la humillación y el desprecio (de las víctimas) constituyen señales que indican el camino de nuevas justificaciones. Aunque, como ha mostrado Zimbardo, es frecuente que en contextos de guerra y atrocidad estos sentimientos morales se desactiven progresivamente, también es cierto que a través del escrutinio crítico de las descripciones de la victimización misma, y de las soluciones que se proponen para hacerle frente, no solo se inmuniza la sensibilidad moral contra la indiferencia sino que se abre la posibilidad de descifrar nuevos deberes colectivos (Zimbardo, 2008). En situaciones en las que la dignidad de las personas es ultrajada hasta el

límite, la sensibilidad moral hacia tales injusticias constituye el germen del que pueden surgir nuevos deberes morales, nuevos derechos positivos, y nuevas prácticas de libertad.

La humillación como experiencia de desprecio.

Existe una forma extrema de experiencia de injusticia. Rorty la ha llamado humillación. Sufrirla puede describirse como experimentar la “destrucción violenta de las estructuras particulares de lenguaje y de creencia en que se fue socializado (o de las cuales la persona se enorgullece de haber producido por sí misma)” (1991, 195).

Este tipo de dolor extremo puede infligirse porque, como aclara el propio Rorty, los seres humanos son susceptibles a la destrucción, por mano de otros seres humanos, de su “trama de creencia y de deseo”¹⁰. Dicha trama constituye el “marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable” para las personas. También para Taylor “que este marco sea eliminado identifica, en efecto, una dolorosa y aterradora experiencia” (1996, 43). Formas extremas de humillación son la desaparición, la tortura, el destierro, o la tortura y muerte de un ser amado. Quisiera explorar brevemente, de la mano de Charles Taylor y Paul Ricoeur, el modo en que estas formas de humillación desestructuran la identidad personal y explicar por qué muchas veces sus víctimas no logran comunicarlas.

Para ello resulta primordial recordar que la identidad propia depende decisivamente de las relaciones dialógicas con los demás: “Considérese lo que entendemos por identidad. Quiere decir quiénes somos, de dónde venimos. Porque éste es el substrato contra el cual nuestros gustos, deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Si algunas de las cosas que más aprecio sólo me son accesibles en relación con la persona a la que amo, entonces ella se convierte en parte de mi identidad” (Taylor, 1997, 301). Cuando se produce la desaparición forzada de un ser amado quienes lo aman experimentan la destrucción violenta de bienes que le eran únicamente accesibles por el vínculo con dicho ser. Ese vínculo no es para ellas un mero medio sino que, en cuanto bien, hace parte de la definición particular de sí mismas. El yo y el bien están indisolublemente entretejidos: “Sabemos quiénes somos a través del sentido que tenemos de dónde nos situamos con respecto al bien” (Taylor, 1996: 121). Este sentido de nosotros mismos se produce y reproduce narrativamente: “La persona, entendida como personaje de un relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada” (Ricoeur, 1996, 147). Según Ricoeur, dos coordenadas determinan el relato que hace uno de sí mismo: la “línea de concordancia”, en virtud de la cual se determina la unidad temporal de la vida, es decir, el conjunto de hechos que hacen de ella una totalidad en el tiempo; y la “línea de discordancia”, sobre la cual se marcan los “acontecimientos imprevisibles”, “los trastocamientos de fortuna” (Ricoeur, 1996, 148). Una historia personal es simultáneamente una historia que concuerda con el rosario de hechos vividos y una historia en la que las irrupciones, que amenazan la coherencia del relato, no desafinan ni sacrifican su coherencia. Es a través de un acto configurador, precisa Ricoeur, como las personas logran hacer concordar lo discordante. El hilo con el que se tejen hechos concordantes y discordantes refleja el lugar en el que se ubica la persona con respecto al

¹⁰ La concepción de daño o trauma extremo es atribuida originalmente a Bruno Bettelheim, un prisionero en un campo de concentración durante la segunda guerra mundial. Lo “extremo” hace referencia a “la intencionalidad atribuible a la traumatización y al carácter extremo que suele adquirir, al buscar la destrucción del sujeto, en su condición de persona [...] la situación traumática colapsa la estructura psíquica o la estructura de la familia” (Becker et al., 1988, 288-289).

bien. Es gracias al bien que da sentido al relato de las experiencias vividas que resulta posible captar y reproducir narrativamente la propia identidad.

La destrucción de la “trama de creencia y de deseo” que entraña la humillación puede entenderse, bajo esta luz, como una situación en la que la víctima no logra integrar lo sucedido a su identidad narrativamente configurada. El síntoma de este vacío de sí mismo es el silencio, que así declara la ininteligibilidad de lo acontecido y la destrucción identitaria que causa.

El deber de memoria

Ante la humillación profunda, que se asoma en el silencio, la solidaridad de terceros, afirma Reyes Mate, se desenvuelve en dos momentos: el de protesta y el de compasión. La protesta expresa indignación ante algo que no debería ocurrir o haber ocurrido y se rebela contra cualquier posibilidad de que los actos de humillación queden encubiertos bajo un manto de silencio. La compasión mueve, además, a adherirse al proyecto de felicidad de quien, por haber sido víctima de injusticia, ha visto truncada esa posibilidad (Reyes, 2011). Estos dos momentos de la solidaridad se fundan y exigen una comprensión de la injusticia que entrañan los actos de humillación. Las razones que dan cuenta de la injusticia cometida no se completan, por así decir, mediante la mera enunciación de los derechos que han sido violados o de los deberes que los actos mismos de violación han transgredido. Para completarse estas razones deben explicar, además, cómo, en cada situación específica, las personas han sido degradadas: “Hay que tomar la medida del desastre, contando los caídos, escuchando los relatos de los que huyen por hambre, anotando las víctimas que generan las decisiones de los poderosos [...]” (Reyes, 2011: 168). Es esto lo que quiere decir Reyes cuando afirma que “la injusticia se convierte en la fuente del pensar, y no en un mero campo de aplicación de lo que se sepa la teoría sobre la justicia”¹¹.

La memoria que piensa la injusticia procura que aquello que las víctimas injustamente sufrieron y lo inenarrable de las experiencias mismas de sufrimiento puedan ser articuladas¹². Las injusticias solo pueden ser conocidas por mediación de las víctimas, que

¹¹ La *teoría*, que a Reyes le resulta tan insatisfactoria, cumple, en todo caso, el papel de ofrecer las razones por las cuales podemos exigirnos unos a otros el respeto a determinadas pautas *generales* de conducta. El momento teórico es el que Habermas reconoce como el de fundamentación de las normas (Habermas, 2000b). También para él, la *teoría* es insuficiente para dar cuenta del modo en que se verifica, frente a cada caso de injusticia, el saber moral (es decir, el conocimiento de las razones por las cuales una situación debe ser rechazada y reencaminada). Ante tales casos, ambos coinciden en que el saber moral se confirma en un paso que complementa al de la *teoría*: ese paso consiste en la lectura de la situación a la luz de los principios o normas consideradas como legítimas que mejor se adecúen a ella. Reyes, sin embargo, parece pensar la aplicación de la *teoría* como “aplicación deductivista” y no como “apropiación crítica”. Por pensar la aplicación de la *teoría* como aplicación deductivista de principios normativos, uno concuerda con él. No podemos, en efecto, saber sobre la injusticia si simplemente contrastamos, desde arriba, hechos con, digamos, derechos violados. Si, en cambio, se piensa la aplicación como apropiación crítica (de principios) Reyes ya no atina. Pues para cualquier caso en el que uno describa una experiencia como una experiencia de injusticia asume, de modo inmanente, un potencial de razones que justifica que uno pueda decir, como insiste el propio Reyes, que “no hay derecho!” La exploración de ese potencial de razones a partir de un entramado de principios globales que se apropia para describir la situación permite completar, para una situación específica, el saber moral. En efecto, la injusticia tiene, como él propio Reyes reconoce, “un poder semántico inagotable destinado a enriquecer los principios de justicia” (p. 68).

¹²En un bello excursus Reyes muestra las relaciones ambiguas de la modernidad con la memoria (Reyes, 2011). De un lado, la modernidad olvida a la memoria: la memoria no es ni norma del presente ni base del conocimiento, pues para ello contamos con la razón, ni clave de la felicidad, pues para acceder a ella parece

hacen esfuerzo de palabra, y los testigos, que van elaborando los relatos y vivencias de los hechos de victimización: solo ellos pueden explicar los atropellos de los que ellos u otros fueron víctimas. La memoria que “grita” la injusticia es, como aclara Reyes, privada, pues toca recuerdos y heridas muy personales, y pública, pues implica un juicio a las condiciones sociales y políticas que directa o indirectamente la causaron. Toda memoria de injusticia reclama la *doble tarea* de restituir la dignidad a las víctimas revelando con sensibilidad hermenéutica lo que, en las propias palabras de los afectados, ocurrió, y la de transformar las estructuras profundas responsables de los hechos de victimización.

Es Benjamin quien mejor expone la fuerza del vínculo entre memoria y justicia (Benjamin, 1940). Según su punto de vista, ni el historicismo ni las filosofías materialistas de la historia (que ponen su esperanza en el progreso) constituyen auténticos proyectos de memoria. Mientras el historicismo, que reconstruye los hechos a partir de los relatos de los vencedores, acaba por ahogar la voz de los vencidos, las filosofías optimistas de la historia, que consideran que el progreso técnico implica progreso moral y progreso para la humanidad toda, acaban legitimando la “pretensión salvífica” de los vencedores (Reyes, 2011: 189). Lo que, en cambio, Benjamin propone es lo que Reyes llama “el deber de memoria, la memoria como deber” (Reyes, 2011: 190).

De acuerdo con Reyes, la memoria constituye un deber, un imperativo moral, porque inmuniza a una sociedad contra la repetición de la barbarie¹³. El fundamento de este deber se encuentra en que sólo por su intermedio puede evitarse la peor de las injusticias: el olvido, la muerte histórica. No se trata solo de elaborar y mantener un registro de las injusticias ocurridas; también es fundamental que los términos y conceptos que, desde el ojo de la historia oficial, quieren sistematizar las injusticias mismas, sean desafiados y desautorizados: “El pasado nos alcanza, nos asalta. De nada valdría el pasado si solo es el eco de nuestra voz, si sólo es la respuesta a nuestra pregunta. La cosa cambia si el pasado habla y se hace presente sin que nadie le llame a cuento” (Reyes, 2011: 204). De este modo, la memoria se rebela contra la historia, que es relato de vencedores; por ello dice Benjamin que el punto de vista de los oprimidos “hace permanente el Estado de excepción”. Contra la serie de “hechos” que habita la historia, la memoria opone los “no-hechos”, es decir, las ausencias, los silencios, la presencia de modos diversos de inexistencia (de las víctimas). Contra el progreso de los tiempos la memoria muestra el despojo que aquel deja a su paso: “Progreso y barbarie no se oponen, pues, por principio. El progreso puede ser catastrófico” (Reyes, 2011: 197). Porque el progreso es arrasador es que la memoria ofrece un veredicto final: “detenerse”, “hacer una pausa”, “ir atrás” (Reyes, 2011: 199). El deber de memoria consiste en la obligación de desandar para des-invisibilizar las injusticias que han padecido las víctimas, oponiendo la voz de las víctimas a los “discursos legitimadores del daño” (Reyes, 2011: 217).

Los “discursos legitimadores del daño” suelen articularse desde diversos lados. Algunos alegan la prioridad ético-política de la seguridad. Otros justifican la barbarie en la

bastar la amnesia gozosa, ni clave del progreso, pues solo es útil a los idearios conservadores y comunitaristas más bien retardatarios. Del otro, la modernidad, en el arte y la filosofía, hace a la memoria inolvidable: Proust, Joseph Conrad, Mahler, Freud, Heidegger, Sartre, entre un sinnúmero de autores, revelan los lazos ineludibles entre memoria e identidad. Las víctimas revelan, por su parte, el potencial emancipador de la memoria sin seguir ningún programa político. La memoria no es ni puede ser ideología.

¹³ En forma semejante, recuerda Reyes, habla Adorno en su *Dialéctica Negativa*: “Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de ausencia de libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, no vuelva a ocurrir nada semejante” (Adorno, 1984: 365)

revolución. Estas justificaciones instrumentalizan a las víctimas, es decir, niegan su condición de sujetos morales. El daño que alguien sufre no es inherentemente injusto; es injusto cuando es moralmente injustificable para quien lo padece: “Víctima es quien sufre violencia, causada por el hombre, sin *razón* alguna” (Reyes, 2011: 211; énfasis propio).

El deber de memoria entraña voluntad para revelar los detalles de los hechos de victimización, incluidas las condiciones sociales y políticas en los que tales hechos llegaron a tomar forma, y para exponer las razones que los hacen moral y políticamente injustificados. Solo procediendo de esta manera el deber de memoria se satisface plenamente. La mera relación de hechos de victimización no se conforma al deber de memoria porque se exime de describir y evaluar las condiciones sociales y políticas bajo las cuales tales hechos se materializaron. Sin este horizonte ético-político los ejercicios de registro de los hechos de victimización se tornan revictimizadores –pues desactivan el potencial transformador inherente a la praxis misma de la memoria¹⁴.

El deber de memoria resulta fundamental para la *cultura política*. Al exponer los hechos de victimización y significarlos como hechos de injusticia, el cumplimiento de este deber permite informar una praxis transformadora del presente en el que las víctimas se auto-reconocen y son reconocidas como sujetos morales plenos –es decir, como fines en sí mismos y no meros medios. Esta praxis incluye mantener vivo el testimonio de lo irreparable (Reyes, 2011: 231). El cumplimiento de este deber no puede canjearse por la promesa de un futuro en paz sin nuevas víctimas. Como ya Benjamin quiso dejar en claro, la memoria no puede sacrificarse en aras del “progreso” pues hacerlo hace imposible la restitución de las víctimas a su condición de alguien –“uno de nosotros” – sino que impide reconocer y atender las causas profundas de la barbarie. A la larga, semejante desacato implica su inevitable (eterno) retorno.

Solo mediante el cumplimiento de estas exigencias es posible, eventualmente, abrir la puerta de la reconciliación entre víctimas y victimarios, y lograr la transformación de estos últimos en custodios de la justicia. La praxis transformadora de la memoria puede, en efecto, propiciar un clima para el perdón de las víctimas hacia sus victimarios, condición esencial de una verdadera reconciliación. Por supuesto, el perdón, entendido como virtud moral y política, no puede exigirse a las víctimas. El perdón es gratuidad y puede concederse por parte de las víctimas incluso en ausencia de arrepentimiento del victimario.

El perdón puede ayudar a abrir caminos al arrepentimiento y a la transformación profunda de los propios victimarios. “Bajo el signo del perdón, el culpable será tenido por capaz de otra cosa que de sus delitos y de sus faltas. Será devuelto a su capacidad de actuar [...] La fórmula de esta palabra liberadora, dejada a la desnudez de su enunciación será: tu vales más que tus actos” (Ricoeur, 2003: 642). En un artículo reciente de Pécaut (2034) se recoge el trabajo de Harald Welzer sobre los ejecutores nazis. Dice Pécaut, citando a Welzer, que las “matanzas tienen para [los ejecutores] una ‘función estructurante’ en la medida en que confirman y concretizan los ‘cuadros interpretativos’ que les han sido inculcados, tanto como al conjunto de la sociedad, y les dan el sentimiento de obrar por cuenta de esta última” (Pécaut, 2013: 7). Si la descripción de Welzer es correcta, la posibilidad de que tales ‘cuadros interpretativos inculcados’ puedan ser transformados está, en principio,

¹⁴ Como recuerda el propio Reyes esto fue lo que pasó en Chile cuando se publicó el Informe Rettig (comisión de la verdad y reconciliación): el presidente consideró que ya que se habían aclarado los hechos había llegado la hora de la reconciliación. Esto no fue más que “canjear verdad por olvido” (Reyes, 2011: 232).

abierta. En la intuición de Reyes (2011) y de Hoyos (2012) el perdón de las víctimas constituye el medio a través del cual los “cuadros interpretativos inculcados” en las mentes de los victimarios pueden ser transformados en conciencia de injusticia y capacidad para cooperar con un orden de paz fundado en la justicia.

El perdón, que es virtud cívica sin igual, relumbra como esperanza en toda víctima y hace relampaguear la conciencia de injusticia en todo victimario. Dar y pedir perdón: la imagen de la reconciliación. Al final de sus días, unas líneas de Guillermo Hoyos expresaban también esta misma convicción: “Si la generosidad no alcanza para más que para perdonar procedimentalmente, en “negociaciones” de reparación [en un “ajuste de cuentas”, por las buenas –dice en otra parte-] no creo que este proceso [el proceso de paz] llegue a feliz término. Virtud cívica sin cultura del perdón, sin actitud moral de perdonar y solicitar ser perdonado termina por marchitarse” (Hoyos, 2012a).

Democracia desde abajo y praxis deliberativa.

Teniendo a la vista el proceso democrático quisiera explicar ahora por qué, y cómo, solo una concepción deliberativa de la democracia resulta adecuada para responder a las injusticias que viven las personas y a las que reaccionan reivindicando su dignidad. Un auténtico acatamiento del núcleo normativo duro de la democracia, según el cual no pueden considerarse legítimas sino aquellas regulaciones que cuentan con el apoyo de sus destinatarios, exige penetrar en las razones por las cuales los modelos liberal clásico y republicano de la democracia no resultan satisfactorios, y explicar, con Habermas, por qué solo un modelo de democracia deliberativa es adecuado para la toma de decisiones públicas (Habermas, 1999). Tras exponer los argumentos que ha expresado Luhmann contra una concepción deliberativa de la democracia y de la responsabilidad política, profundizo un poco en sus problemáticos presupuestos para explicar aún mejor el alcance de la idea normativa de legitimidad política (Luhmann, 1991). Contra este trasfondo puntualizo, tan sólo en forma panorámica, las tareas urgentes que ha de asumir el país para que las voces de quienes son afectados por las injusticias puedan guiar la construcción de una sociedad justa (democracia desde abajo).

Modelos liberal clásico, republicano y deliberativo de democracia

Según la concepción liberal clásica, el proceso democrático programa al Estado articulando e impulsando los intereses sociales *privados* de los ciudadanos con el fin de garantizar su influencia sobre la administración pública. De acuerdo con esta concepción, el derecho debe velar por la participación posible y plural de todos los intereses *privados* que están en juego (Habermas, 1999). Los presupuestos en los que arraiga este modelo son una concepción atomista de la sociedad y una concepción agregacionista del proceso político. Según el punto de vista atomista, la sociedad está integrada por agentes independientes cuyas preferencias particulares explican y guían sus acciones. Las estructuras y prácticas sociales son, de acuerdo con esta perspectiva, el producto de la acción de agentes individuales que obedecen sus inclinaciones y preferencias. El proceso político orientado a identificar la voluntad ciudadana sólo puede consistir, bajo esta óptica, en un procedimiento para agregar los intereses privados de los agentes individuales y programar, a partir de los que intereses mayoritarios, el funcionamiento de la administración pública.

Habermas piensa que los análisis de Elster contribuyen a desmontar el presupuesto liberal clásico según el cual las preferencias de los agentes son fijas. Para Elster es reduccionista considerar las preferencias de los agentes como preferencias estratégicas pues en ocasiones

corresponden, más bien, a opciones *morales*. Al considerar las resoluciones políticas que se adoptaron durante las asambleas constituyentes de Filadelfia y París, Elster muestra este punto con claridad: las resoluciones de dichas asambleas fueron producto de *negociación* y de *argumentación moral*. Mientras la negociación implica que diversos agentes están dispuestos a respaldar una resolución política porque les resulta mutuamente conveniente, la *argumentación* constituye un proceso de convencimiento mutuo en el que las preferencias de los agentes son objeto de examen crítico contra el trasfondo que proporcionan las normas morales aceptadas como legítimas. La conclusión de Elster es contundente: “El principal argumento que he tratado de desarrollar es que un *marco deliberativo* puede incidir en los resultados independientemente de los motivos de los participantes. Como existen poderosas normas contra las apelaciones descarnadas al interés o al prejuicio, los oradores tienen que justificar sus propuestas de acuerdo con el interés público” (Elster, 2001: 138-139). En los resultados de los análisis de Elster, Habermas vislumbra, sin embargo, algo más. Para él, “con ello no se ha hecho sino efectuar un cambio de perspectiva desde la teoría de la elección racional a la teoría del discurso [...] los resultados de la política deliberativa pueden entenderse como poder comunicativamente generado que, por un lado, entra en competencia con el potencial de poder de actores capaces de hacer valer su amenaza de forma efectiva y, por otro, con el poder administrativo de quienes ocupan cargos” (Habermas, 1998: 421). La comprobación empírica de una acumulación de poder comunicativo en el seno de estas asambleas quiebra, en efecto, los presupuestos del modelo liberal: de un lado, sujetos que se convencen unos a otros para acumular poder discursivo no pueden describirse con arreglo a un modelo atomista; del otro, dicho poder descansa en buenas razones y no en motivos compartidos. A diferencia del modelo liberal, el modelo republicano plantea que el proceso político debe garantizar la coherencia de las decisiones públicas con las concepciones compartidas del bien común que constituyen la base de integración y reconocimiento entre los ciudadanos (Habermas, 1999). En este enfoque, el ciudadano constituye el eje de un proceso *activo* de participación política protegido constitucionalmente. La concepción del proceso político es en este modelo la de un *proceso de diálogo público* orientado al entendimiento entre los ciudadanos para el logro de fines colectivos, en el marco de *valores culturales comunes*. Por reducirse a estos valores, el proceso político se hace impermeable a la participación de puntos de vista que no se conformen a la cultura pública dominante: “el error radica, pues, en el *estrechamiento ético* al que son sometidos los discursos políticos” (Habermas, 1999: 238; énfasis del autor). En una sociedad marcada por el pluralismo de las formas de vida esta concepción no solo acoge formas paternalistas pugnantemente con la autonomía individual sino que resulta políticamente inviable.

En respuesta a las limitaciones de estos modelos, Habermas ofrece un modelo deliberativo amplio de democracia. En dicho modelo el proceso político de formación de la voluntad ciudadana común se expande para incluir a todos los ciudadanos, portadores de intereses y valores diversos. Según su punto de vista, el proceso político debe abrir posibilidades de “conexión entre negociación, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, apostando por la posibilidad de obtener resultados racionales y equitativos. Con ello, la razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de la argumentación que toman su contenido normativo de la base de

validez de la acción orientada hacia el entendimiento” (Habermas, 1999: 240)¹⁵. El *quid*, como le llama Habermas (1998a) de esta comprensión procedimental de la democracia, radica, pues, en que solo aquellos resultados que se hayan obtenido mediante el *estricto* seguimiento de *procedimientos* de comunicación libre (es decir, no coactiva) simétrica (en la que cada agente tiene las mismas oportunidades que los demás de expresar sus reflexiones) e incluyente, pueden considerarse políticamente aceptables y legítimos. El valor instrumental de la concepción procedimental del proceso democrático radica en el criterio metodológico que nos ofrece para evaluar la calidad racional de un determinado resultado deliberativo. En la medida en que el procedimiento de deliberación conduce al perfeccionamiento de los argumentos pueden hallarse alternativas más productivas para enfrentar problemas sociales¹⁶.

Los ataques que ha enfrentado el modelo de democracia deliberativa por parte de los teóricos de los sistemas sociales (principalmente Niklas Luhmann) justifican, antes de pasar a estudiar las condiciones y procesos efectivos que se requieren para realizar sus potenciales emancipadores, un breve excursu.

Auto-legitimación sistémica: presupuestos y problemas.

Abordo este paréntesis en dos partes. Inicialmente recojo la visión de la responsabilidad política que ha elaborado Luhmann y la conecto con sus propias conclusiones críticas sobre la democracia deliberativa. Contra este cuadro la conexión conceptual entre legitimidad y justificación de las decisiones públicas puede explicarse aún mejor.

La teoría de la responsabilidad política de Niklas Luhmann

Para Luhmann “la política se encuentra claramente limitada, y no sólo por incapacidad, sino también a causa de los legítimos motivos del Estado Constitucional y la libertad burguesa” (Luhmann, 1993: 148). El panorama que contempla este autor el de un conjunto de transformaciones inesperadas, de externalidades indeseables, de inequidades problemáticas que fácilmente se trasladan a la política reduciéndola a un mero escenario de “adaptación tardía a las consecuencias del desarrollo económico y social” (Luhmann, 1993: 149). Frente a estas situaciones las decisiones políticas que se basen en “valores fundamentales” resultarán, según él, insostenibles, y se mostrarán siempre incapaces de guiar la búsqueda de logros colectivos o de dirigir la producción de respuestas viables sobre asuntos sociales o ambientales. La imposibilidad política del Estado de Bienestar se funda, de acuerdo con Luhmann, tanto en la naturaleza compleja de las problemáticas actuales como en la refractariedad de las estructuras sociales diferenciadas a iniciativas de cambio. Por este motivo, considera que debemos recurrir a nuevos instrumentos conceptuales que

¹⁵ La institucionalización de procedimientos deliberativos no debe entenderse como domesticación comunicativa. Por este motivo es que Hoyos siempre insistió que era un error reducir la política deliberativa a procedimentalismo. Las siguientes líneas lo dejan en claro: “[la política deliberativa] es tejido donde se articulan luchas políticas, movimientos sociales y desobediencia civil. El espacio público se fortalece gracias a la crítica de las ideologías, el debate y la discusión política acerca de temas sustantivos que tienen que ver con los derechos de los grupos diversos que conforman la sociedad civil” (Hoyos, 1997: 24)

¹⁶ Sin duda la deliberación contribuye a “recuperar la idea de que el ser humano es logos: razón y lenguaje”. Contribuye a “rumiar”, es decir, a “pensar”, a “analizar las cosas a fondo, no quedarse en la superficialidad del *fast thinking*” (Camps, 2010, 9). Esta cualidad de la deliberación la hace epistémicamente valiosa: mediante ella pueden tomarse decisiones más consistentes, mejor fundadas. Deliberar y aceptar los resultados de la deliberación asume, por tanto, el signo de la madurez.

nos permitan pensar mejor la novedad de la situación social y política. Los conceptos de sistema y de autorreferencia pretenden ofrecer dicho inventario renovador.

Por *sistema* entiende Luhmann “todo lo que es capaz de mantenerse constante respecto de un entorno altamente complejo” (Luhmann, 1993: 151); por autorreferencia, la referencia del sistema a sí mismo “en la constitución de sus elementos y sus operaciones elementales: aquello en lo que descansa *la condición de vida* del sistema” (Luhmann, 1998: 33)¹⁷. La comunicación es, según este autor, el proceso básico gracias al cual un subsistema social (como el político, el económico o el científico) opera como un sistema de sentido. En cuanto tal, el subsistema político opera restringido a un campo temático a partir del cual reorganiza sus expectativas y ajusta su operación. El campo temático determina aquello que viene y que no viene al caso para el subsistema, es decir, determina cuáles comunicaciones resultan inteligibles y cuáles no. Luhmann se pregunta: “¿Puede aumentarse la capacidad de comunicación del subsistema político o se encuentra éste ante límites [temáticos] insuperables?” (Luhmann, 1993: 152)

Para abordar esta problemática Luhmann concibe una doble estrategia. Primero, describe las condiciones que determinan la receptividad de la esfera política a la comunicación. La opinión pública, las posibilidades de consenso y el derecho son, según su observación, los *filtros* que abren o cierran el flujo de información hacia la política. Esto quiere decir que los temas no llegan a imponerse políticamente por sí mismos. Segundo, observa que el *derecho* y el *dinero* constituyen las dos únicas formas disponibles para la acción política y que éstas muestran ya claros síntomas de utilización excesiva. La restricción a estas dos alternativas produce *ineficiencia* —pues muchas cuestiones educativas o de política social o ambiental no pueden resolverse con medidas jurídicas o monetarias— y *sobrecarga* —al someter al subsistema a demasiadas demandas e intereses en pugna.

Frente a estas problemáticas Luhmann no pretende formular una terapia radical. Pretende, más bien, optimizar el funcionamiento político no por el haz sino por el envés de sus posibilidades: renunciando a todo discurso perfeccionador de la capacidad de respuesta del Estado a las demandas crecientes de una sociedad supercompleja y optando, en cambio, por una concepción *restrictiva* de la política. Ubicada en un marco restrictivo, la política tendría dos tipos de tareas: una tarea global, que consiste en el desarrollo de lo que Luhmann llama *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, y unas tareas puntuales orientadas a “verificar los medios político-administrativos disponibles para la resolución de problemas [y a limitar su agenda a tareas] que puedan ser resueltas de un modo relativamente seguro por decisiones la disposición del derecho y el dinero” (Luhmann, 1993: 138).

Según sus propios términos, una *Teoría política en el Estado de Bienestar* no se propone “ni la exhortación, ni el auxilio técnico [sino] un proceso de reflexión política que entre en la responsabilidad política como modelo central de la misma que no pudiera ser desprendido de ella” (Luhmann, 1993: 137-138). Entendida como teoría *sobre, y en*, la responsabilidad política, queda claro su doble propósito: en primer lugar, el de reducir el número de problemas sobre los que se puedan desarrollar alternativas políticas de solución, y, en segundo, el de “generar una conciencia siempre presente de las peculiaridades y

¹⁷ El concepto de autorreferencia remite al de *Autopoiesis*, un concepto acuñado por Humberto Maturana y Francisco Varela para referirse a la cualidad de los sistemas vivos de ser autoproducidos y autoorganizativos (Maturana y Varela, 1973). Los sistemas sociales son, según Luhmann, sistemas autorreferentes

límites a la prestación de posibilidades específicamente políticas de soluciones a problemas” (Luhmann, 1993: 139).

Sobre esta base Luhmann propone, frente a los problemas sociales específicos, *ponderar*, a partir de las comunicaciones posicionadas, la alternativa de solución jurídica o económica que menos movilice la protesta: “Estas reflexiones reducen la esperanza de una receta secreta en política que pudiera transformar los riesgos sociales en riesgos políticos y eliminarlos con medios propios, o por lo menos desactivarlos” (Luhmann, 1992: 200). *Ponderar* consiste en calcular la estrategia que genere la menor oposición posible. La ponderación toma en cuenta las argumentaciones que proponen afectados e instancias de decisión *sólo* por la capacidad que tengan de movilizar la protesta y de afectar la fuerza del voto. En este sentido, la ponderación se basa en la *observación* de los cambios internos que se insinúan dentro del sistema político en respuesta a las distintas comunicaciones que llenan la fase previa a la decisión. En circunstancias como estas los argumentos sólo cuentan por sus efectos funcionales, no por la ostentación de una autoridad epistémica: “El resultado es entonces una preponderancia de la comunicación aceptada en comparación con la comunicación rechazada” (Luhmann, 1992: 162).

Cuatro son los puntos de vista que opone Luhmann a quienes confían, como Habermas, en la posibilidad de democratizar deliberativamente las decisiones públicas:

- a. El subsistema político toma sus decisiones en el momento que considera oportuno. La selección de este momento entraña para el subsistema mismo una decisión riesgosa: una decisión inoportuna puede ser capitalizada por la oposición. El criterio de oportunidad puede, en muchos casos, resultar incompatible con el criterio de tomar una decisión tras exhaustiva deliberación entre todos los afectados por ella.
- b. Los afectados y las instancias de decisión perciben de modo distinto las decisiones que pueden tomarse sobre la aceptabilidad de cursos de acción específicos. La diferencia de percepción entre ambos explica por qué los *riesgos* que decide correr una instancia de decisión se convierten en *peligros* para los afectados: “el riesgo de unos es el peligro para otros” (Luhmann, 1992: 155).
- c. A la política le resultan representativos sólo aquellos problemas que amenazan con convertirse en escándalos públicos o que constituyen peligros para sectores *organizados* de afectados influyentes. Los problemas de ‘bajo rating’ o que afectan a sectores desorganizados y vulnerables no logran posicionarse políticamente. En situaciones de este tipo funciona bien no la discusión sino la omisión política (que a veces sirve para tranquilizar a los afectados potenciales).
- d. El esfuerzo por promover la comunicación entre afectados e instancias de decisión puede resultar contraproducente. Desde el punto de vista de los afectados, un esfuerzo *político* por estimular la comunicación luce sospechoso. Desde el punto de vista de los agentes ubicados en las instancias de decisión, un esfuerzo de este tipo puede implicar altos costos y a la vez puede fomentar la proliferación de alternativas de solución que harían muy difícil (y riesgosa) la toma de decisiones.

Según Luhmann, estas consideraciones deberían persuadirnos de desconfiar en la comunicación inclusiva orientada al entendimiento como fundamento adecuado para la toma de decisiones políticas. Sin embargo, esto no implica que no pueda reubicarse el papel de la comunicación dentro del proceso de toma de decisiones. Una vez resulta imposible asignar a la comunicación un papel justificatorio puede asignársele uno informativo. Se

trata, según su punto de vista, de que la comunicación sobre la aceptabilidad de cursos de acción específicos aumente el número de oportunidades para la auto-observación y, entonces, para ponderar las alternativas de decisión. La comunicación sobre los riesgos de la decisión debe convertirse así en “la fuente de información más importante” para la decisión política (Luhmann, 1992: 206).

Legitimidad no es autolegitimación funcional.

Luhmann y Habermas comparten, como el mismo Habermas reconoce, “la idea de que el sentido ha de introducirse [...] como el concepto básico de la sociología” (Habermas, 1988: 332). Ambos, sin embargo, elaboran esta idea de manera distinta. Mientras el primero piensa el sentido en términos fenomenológicos —prestando atención a aquello que se da a la vivencia— el segundo lo hace en términos hermenéuticos —reconstruyendo la base narrativa de los significados compartidos— y pragmáticos —anclando la comunicación de sentidos a prácticas sociales.

La diferencia de enfoque sitúa al primero en la tradición monológica de la filosofía —la tradición de pensamiento que de Kant a Husserl ha buscado en la subjetividad, en el yo, el fundamento constitutivo del mundo— y al segundo en la tradición de quienes impulsaron el giro pragmatista de la filosofía —giro que disuelve la relación sujeto-objeto al remitirlos a ambos a un mundo de la vida entretelado lingüísticamente. Esta diferencia se traduce en que la cuestión de la intersubjetividad y de la “linguisticidad” del sentido sea invisible a Luhmann, al igual que la diferencia pragmática entre los lenguajes funcionalmente especializados y el lenguaje ordinario. Porque existe esta diferencia es que a la acción instrumental que tiene lugar bajo el imperativo estratégico y temático de los subsistemas dentro de los cuales los individuos interactúan, Habermas puede oponer una forma *contrainstitucional* (extrasistémica) de acción comunicativa capaz de examinar, mediante argumentos, la aceptabilidad de las formas estratégicas de acción social.

Estas diferencias de enfoque implican concepciones opuestas sobre la legitimidad de las decisiones públicas. Mientras Luhmann considera que el pensamiento público y la acción política se habrían hecho, en el contexto de su diferenciación funcional, refractarias a cualquier escrutinio epistémico posible, Habermas piensa que las disposiciones normativas no solo pueden sino que deben ser legitimadas racionalmente, en el sentido de que deben arraigarse en el asentimiento no coactivo de los afectados por ellas. En tanto Luhmann rechaza esta posibilidad estará obligado a considerar la legitimidad política o la legitimidad del Derecho en términos meramente funcionales. En su descripción, la legitimidad se equipara a *agilidad decisoria*. Las presiones de operación impiden, según él, la posibilidad de justificación discursiva: lo que sucede es que la discrecionalidad se institucionaliza gracias a lo que él llama legitimaciones ideológicas.

En la visión de Luhmann la ideología, que en la perspectiva crítica se reconoce bajo el signo de la imposición arbitraria y la falsa conciencia, se desdibuja conceptualmente asimilándose a economía funcional. Naturalmente, mientras puedan cuestionarse los modos de operación, y sus efectos, las dinámicas automatizadas de operación subsistémica no son equiparables a las ideologías pues, por definición, las ideologías no admiten cuestionamientos. Tampoco la automatización de tales dinámicas constituye, en sí misma, una forma de legitimidad. La rutinización y la eficacia funcional no son criterios para considerar que los modos de operación de los subsistemas sean públicamente aceptables. Porque Luhmann no puede pensar en la posibilidad de un lenguaje y un pensamiento

extrasistémico (ordinario, diría Habermas) es que no puede distinguir entre eficacia funcional y justificación normativa ni explicar por qué los ciudadanos pueden criticar las dinámicas y efectos de subsistemas específicos. Su idea de legitimidad se nutre, pues, de ese error fundamental.

Luhmann considera que suponer que pueda darse una discusión crítica e incluyente de los contenidos de las decisiones pasa por alto el problema de la complejidad. Porque piensa que la sociedad se diferencia en subsistemas como mecanismo para reducir la complejidad que ella misma va produciendo, desconfía de la posibilidad de que subsistemas muy especializados puedan remitir a fundamentaciones discursivas compartidas. En subsistemas así, dice, la complejidad solo puede ser reducida a través de una maquinaria decisoria que excluye comunicaciones que no se puedan acomodar a su propia economía de producción decisoria. En consecuencia, el subsistema político no puede apoyarse en motivos individuales, grupales o de situación, sino en un puro ajuste para generar la menor resistencia posible y reducir sus propios riesgos. De acuerdo con este cuadro, la eficiencia decisoria del subsistema político para la toma de decisiones depende, entonces, de su capacidad para abstraerse de las razones y motivos *particulares* de quienes resultan afectados por ellas. Aunque Habermas acepta que, por exigencias funcionales, el subsistema político pueda descargarse de exigencias de justificación no traduce, como Luhmann, que las decisiones vinculantes que allí se producen terminen siendo aceptadas prácticamente sin motivo. En las sociedades democráticas es claro que, al menos de manera implícita, las decisiones públicas se amparan en “una *promesa* de fundamentación” (Habermas, 1988). Porque implícita o explícitamente las decisiones son fundamentadas es que los ciudadanos pueden revisarlas, impugnarlas o, llegado el caso, desobedecerlas.

Sociedad civil y democracia radical

Una democracia deliberativa robusta solo puede ser posible si cuenta con una sociedad civil activa¹⁸. Solo una sociedad civil rica en puntos de vista puede canalizar el potencial comunicativo de los ciudadanos hacia las instituciones públicas para procurar los cambios necesarios en el orden jurídico y práctico-político. Sin una sociedad civil potente las democracias se deslizan hacia formas generalizadas de indiferencia que contribuyen ulteriormente a la inmunización, contra las reacciones públicas, de formas perversas de dominación. En la Colombia de hoy, las energías reactivas de la ciudadanía que parecían haberse debilitado como consecuencia de la expansión global del gran capital han encontrado, en el seno de diversos movimientos sociales, una fuente de revitalización. Antes de reparar en las tareas urgentes para robustecer la sociedad civil, encuentro importante explicar la relación que existe, o puede existir, entre sus dinámicas y los proyectos políticos de los movimientos sociales.

Ya Cohen & Arato (2000) habían aclarado la “política dual” que caracteriza a la sociedad civil. En su trabajo mostraron que la sociedad civil actúa *ofensivamente* para transformar y guiar la agenda política, con pretensiones de influir a los ciudadanos y a las instituciones públicas, y *defensivamente* buscando mantener su propia arquitectónica institucional e identidades de organización y trabajo (afincadas en organizaciones propias, redes,

¹⁸ La *sociedad civil* la constituyen la red de asociaciones, organizaciones, movimientos y grupos ciudadanos que a la vez que quiere influenciar la toma de decisiones públicas, y operar de acuerdo con valores democráticos, no busca hacer parte de las instituciones centrales de administración pública. No debe confundirse con el llamado *tercer sector*, mucho más formalizado, organizado en forma menos democrática y controlado por intereses empresariales.

asociaciones, etc.). Los movimientos sociales, por su parte, parecen exhibir una trayectoria en etapas, que arrancan en protestas sociales poco organizadas y flexibles, con liderazgos múltiples y móviles, y amplia participación, y que van, poco a poco, desembocando en formaciones rígidas, liderazgos fijos y prácticas de representación política organizada (Offe, 1990). En esta lectura, también clásica, los movimientos sociales toman el camino de una formalización progresiva que acogen con entusiasmo en la medida en que la consideran necesaria para estabilizar sus vínculos con la sociedad civil y aumentar su eficacia política. Por estas razones los movimientos sociales no solo son distintos a la sociedad civil sino que constituyen el único medio con el que ella cuenta para hacerse valer eficazmente ante la política.

A partir de una exploración de las dinámicas del movimiento feminista en Norteamérica, Cohen & Arato (2000) han argumentado convincentemente contra el “modelo de etapas”. Su descripción muestra un movimiento que nunca se ha contentado con el logro de reformas legales o la inclusión política de las mujeres. Más allá de estos propósitos regulatorios, el movimiento se ha desplegado bajo la forma de una política identitaria con una enorme cantidad de combustible comunicativo en las bases –que permanentemente se movilizan, relocalizan sus liderazgos y redefinen blancos políticos. Por la propia acción de las movilizaciones, las nuevas reivindicaciones se van filtrando hacia el centro del sistema político sin que, en todo caso, el movimiento haya sacrificado su propia arquitectura flexible y porosa, y su espíritu democratizador. Con base en este, y otros ejemplos, Cohen & Arato (2000) han concluido que existen nuevos movimientos sociales que siguen formas acción y organización propias de la sociedad civil. De hecho, en el seno de estos movimientos son frecuentes los antagonismos entre actores orientados a logros políticos inmediatos y actores que procuran agendas y dinámicas más flexibles y descentradas. Para no deshacerse ni hacerse rígidos, los movimientos sociales deben actuar dentro de una lógica dual que les permita mantener una estructura porosa, descentrada y creativa de acción ciudadana y, a la vez, acumular capital comunicativo suficiente para presionar reformas legales concretas y lograr reconocimiento político.

Para que pueda la ciudadanía cultivar potenciales comunicativos transformadores, que alimenten el espacio de la sociedad civil y, a través suyo y de los movimientos sociales, el proceso de toma de decisiones públicas, es necesario que el país aborde ciertas tareas urgentes en los ámbitos educativo, cultural y de medios, y de gobernanza sectorial. Para los propósitos de este trabajo me contentaré con indicar los aspectos centrales que deben ser atendidos en cada uno de estos ámbitos.

En primer lugar, resulta fundamental orientar el proceso educativo, desde las etapas tempranas hasta los niveles de educación superior, al desarrollo de capacidades para participar en las deliberaciones que median la conformación de la voluntad pública. Para ello es fundamental democratizar las prácticas de aula y, especialmente, informar las actividades de apropiación del conocimiento a partir de la experiencia social de los educandos. Se trata, pues, de que las instituciones educativas se dejen permear por las comunicaciones que surgen desde la sociedad civil y puedan capitalizarlas para criticar diversas formas de autoridad y acción social, y avizorar soluciones¹⁹. Tan importante como ello es la posibilidad de que cuenten con instancias auténticamente democráticas para el arbitraje de conflictos y la construcción participativa de objetivos y metas. El Gobierno

¹⁹ He abordado esta cuestión más ampliamente, especialmente en el ámbito de la vida universitaria, en Rueda (2011).

escolar participativo es asignatura pendiente en la totalidad del sistema educativo. El enriquecimiento de la sensibilidad moral y política justifica que, además, los niños, niñas y adolescentes se expongan a diversas formas narrativas que muestren la densidad, las escalas y los caminos posibles de superación de la injusticia: el diálogo de saberes debe anidarse en las prestaciones éticas y políticas que ofrece²⁰. La enseñanza de la historia debe constituir el eje sobre el cual robustecer las capacidades ciudadanas para sensibilizarse críticamente frente a la injusticia y contribuir a articular reclamos justos. Estas tareas, bien asumidas, comportan un giro radical en relación con el actual estado de cosas. En el trabajo que Guillermo Hoyos dedica a apoyar el movimiento estudiantil de 2011 se aclara el sentido contrahegemónico de dicho giro: “[...] tratamos la educación cada vez más como si su objetivo primario fuera enseñar a los estudiantes cómo ser productivos económicamente, más que a pensar críticamente y formarse como capaces de aprender de su experiencia, y comprender a las instituciones y sus conciudadanos. Esta visión tan corta acerca de la utilidad de la educación y nuestras urgencias ha socavado nuestra habilidad para criticar la autoridad, reduce nuestra simpatía con los marginados y diferentes, y pervierte el sentido de nuestras capacidades para ocuparnos de problemas globales complejos. La pérdida de estas “competencias” básicas pone en riesgo la salud de las democracias y la esperanza en un mundo decente. Como respuesta a esta grave situación, Nussbaum argumenta que debiéramos resistir a los intentos por reducir la educación a un mero instrumento del gran producto interno bruto [...] En lugar de ello, debemos trabajar para reconectar la educación a las humanidades, y darles a los estudiantes la capacidad de ser ciudadanos críticos y creativos, de acuerdo con las utopías democráticas” (Hoyos, 2011)²¹.

Por otra parte, la amplificación de los potenciales transformadores de la ciudadanía depende cada vez más de que el pluralismo de los modos de comprender y proponer cursos de acción emancipadores pueda encontrar formas de articulación y acogida política (Martín-Barbero, 2002). Para facilitar estos procesos se requiere apertura y apoyo al desarrollo de formatos comunicativos capaces de recoger las diversas texturas de la subjetividad ciudadana, sus causas práctico-políticas y sus apuestas simbólicas. En un contexto en el que se profundiza el desarrollo de una “trama urbana heterogénea, formada por una densa multiculturalidad que es heterogeneidad de formas de vivir y de pensar”, se exigen caminos que fomenten su mutua exposición para el desarrollo de nuevos recursos de autodefinición y de acción social (Martín-Barbero, 2002: 47). Políticas que apoyen y visibilicen estos materiales creadores ya no pueden satisfacerse como políticas de renovación de lo nacional (por oposición a lo extranjero) ni reducir lo público-político al espacio de acción del Estado. Se trata, por el contrario, de favorecer los pactos, las hibridaciones, las gestualidades novedosas que puedan desplazarse democrática y descentradamente enriqueciendo las agendas políticas a través de los nodos múltiples de la sociedad civil. Aquí el acento no se pone en la información ni en la plataforma técnica o tecnológica sino en los *procesos* de encuentro comunicativo orientados a atender problemáticas sociales diversas y a nutrir el reconocimiento de las diferencias: “Frente a

²⁰ El sentido y alcance de una educación sentimental para la democracia lo he desarrollado en un trabajo anterior (Rueda, 2012a). A propósito de un diálogo de saberes ética y políticamente productivo, Guillermo Hoyos y el autor de este ensayo escribimos un trabajo para defender la participación de la religión en la esfera pública (Hoyos y Rueda, 2012). En otro trabajo he ofrecido algunas reflexiones sobre las prestaciones éticas y políticas que ofrece el pensamiento ancestral a la construcción de la democracia (Rueda, 2012b).

²¹ En un trabajo en su memoria, he ofrecido una visión panorámica de la perspectiva de Guillermo Hoyos sobre los fines la educación (Rueda, 2013)

una política que ve en el público únicamente el punto de llegada de la actividad de la mayor cantidad posible de la información, se abre camino otra política que tiene como ejes: la aprobación, esto es, la socialización de la experiencia ciudadana, y el reconocimiento de las diferencias, esto es, la afirmación de la identidad que se fortalece en la comunicación (hecha de encuentro y de conflicto) con el/lo otro” (Martin Barbero, 2002: 308-309). Los programas de fomento a actividades de fortalecimiento de la ciudadanía en el cruce de arte, democracia y derechos, como los que se desarrollan en varias ciudades del país, deben robustecerse al igual que su visibilidad pública. La ciudad que fabrican, en diversos formatos comunicativos y plásticos, colectivos numerosos para articular la diferencia, los derechos de las minorías, la reparación, la educación ambiental, el lugar de la memoria, entre otros blancos ético-políticos, subvierte el discurso dominante de la ciudad sin arraigo ni gentes solidarias, a la vez que desafía críticamente las relaciones de poder responsables de formas diversas de desprecio de la dignidad de los ciudadanos. Programas especiales deben ponerse en marcha para fortalecer procesos de coproducción narrativa y visual, que ya dan muestra del potencial de cambio e integración que portan consigo, en zonas diversas de conflicto y encuentro. La apropiación local de TICs, siempre en combinación con otros recursos comunicativos, debe promoverse según libretos acordados por las propias comunidades, renunciando a concepciones y prácticas simplistas de mera transferencia tecnológica (Rueda y Chingaté, 2009).

Sin duda, la gobernanza sectorial es el ámbito en el que, con mayor énfasis, se reclama un rápido cambio de rumbo. Ante la progresiva complejización de las decisiones que deben tomarse en ámbitos diversos de interés público (minería, salud, ambiente, economía, infraestructura vial, TICs, agricultura, etc.) los expertos constituyen la fuente principal de autoridad decisoria. La colonización “experta” de la esfera pública se promueve desde el Estado sin que, por otra parte, los ciudadanos puedan hacer algo más que “bajar la cabeza”. Incluso en escenarios en los que se formaliza la participación para la toma de decisiones, los ciudadanos, considerados legos en materias complejas, son excluidos del proceso. Bajo estas circunstancias las opiniones ciudadanas son políticamente desactivadas y crece la desconexión entre las instituciones públicas y la sociedad civil. Esta desconexión ocurre a pesar de que diversos análisis han mostrado que la distinción entre cuestiones técnicas y no técnicas dentro de una agenda decisoria suele ser bastante arbitraria, y que ella misma está cargada de motivaciones y valores políticos que no llegan a ser tematizados (Kleinman, 2009). Para que las decisiones puedan ser públicamente justificables, revisables y supervisables, es necesario que el punto de vista de los expertos pueda exponerse al escrutinio crítico de la ciudadanía (Rueda, 2012c)²². Esto no se logra, por supuesto,

²² Al analizar específicamente las cuestiones de política ambiental, Daniel Fiorino ha insistido en que la participación deliberativa de la ciudadanía en la definición de cursos de acción resulta crucial. Para que esta participación sea eficaz propone varias condiciones metodológicas. En primer lugar, la participación debe satisfacer la condición de la *representatividad*. Sectores sociales diversos que tengan algo que decir en relación con los cursos de acción bajo escrutinio deben estar representados a través de sus voceros en las asambleas deliberativas. En segundo lugar, debe satisfacer la condición de *simetría*. Esto significa que los diversos sectores participantes deben encontrar las mismas garantías para intervenir, oír y ser oídos. Se trata de que estas garantías inmunicen las asambleas públicas contra privilegios que puedan afectar su imparcialidad. En tercer lugar, debe satisfacer la condición de *transparencia*. Los sectores sociales diversos que participen deben estar expuestos a tantos cuadros como hubiere sobre las incertidumbres, riesgos y beneficios potenciales implicados en cursos específicos de acción. Finalmente, debe asegurar un *carácter activo*. Esto es, debe garantizar la apertura a la amplia participación deliberativa durante el proceso de

mediante el recurso a audiencias formales que, por la situación de asimetría informativa de los ciudadanos, impiden un auténtico ejercicio crítico. Por ello es urgente implementar, a nivel sectorial y suprasectorial, procesos de debate público que se desarrollen en torno a los conflictos epistémicos y ético-políticos que surgen entre diversos grupos y sectores de expertos en relación con la descripción de las situaciones en juego y las alternativas de acción disponibles²³. Las conferencias de consenso, los tribunales ciudadanos, las comisiones constituyen, siempre y cuando cuenten con apoyo administrativo y financiero para operar, instancias adecuadas para intensificar, a través de una vinculación activa de la sociedad civil, los procesos de justificación sobre los cuales deben ampararse las decisiones públicas. Es claro que también la *cultura política* demanda la renovación profunda de los modos de procesar las decisiones públicas dentro del Estado.

A manera de conclusión. La necesidad de la *Cultura política*

He querido presentar en este ensayo las notas fundamentales de la *cultura política* como clave necesaria para *articular* la paz en Colombia. A lo largo del texto resuena una idea central: que no hay paz sin justicia. La *cultura política* ofrece las herramientas fundamentales para construir la justicia y para blindar a la comunidad política contra la ilegitimidad y la guerra.

La palabra *articulación* retiene, por su parte, dos acepciones complementarias. Articular significa acoplar, ensamblar, empalmar piezas. Y también significa poder decir, poner en palabras. En este sentido, el ensayo ha querido mostrar las piezas que se requieren para construir la justicia y la paz. Esas piezas son, a su vez, palabras para clarificar lo que el término *cultura política* entraña. Esa clarificación se hace inaplazable para ayudar a que cese la guerra, perpetuamente. Así lo ha sugerido Guillermo Hoyos en una columna de prensa redactada pocos meses antes de su partida: “La *cultura política*, que es nuestra asignatura pendiente, nos enseña que debe haber una actitud pública en la que se opte por una solución política del conflicto, rechazando de todas formas la solución por medio de la guerra [...] El Estado de derecho cuenta con múltiples posibilidades y en especial con toda la legitimidad, si considera la política como imperativo ético dentro de lo posible. Claro que esto exige imaginación, sentido de negociación, cultura del perdón como virtud cívica, audacia, sensibilidad y autoridad moral, para no dejarse amedrentar por los amigos de la guerra y los enemigos de la paz” (Hoyos, 2012b; énfasis propio).

El déficit de *cultura política* se traduce en Colombia en políticas peligrosas e ilegítimas. Sobre esta cuestión ha escrito Claus Offe lo siguiente: “Considero que uno de los peligros más fundamentales para el sostenimiento de una democracia liberal consiste en que las élites políticas utilizan la dependencia fáctica de los ciudadanos de lo que ofrezca el Estado en seguridad para burlarse de las limitantes a su actuar impuestas por la Constitución” (Offe, 2009)²⁴. La idea de que la opinión mayoritaria favorable da legitimidad a aquellas

definición de la agenda de discusión y, además, durante las fases de decisión que prosigan a aquélla (Fiorino, 1995).

²³ Varias situaciones ilustran hoy la necesidad de que decisiones en materia sectorial se desarrollen con base en procesos de este tipo: la política minera, la gobernanza del agua, la vacunación de las niñas con el virus del papiloma humano, la seguridad de la población civil en zonas de conflicto, el uso de medicamentos biosimilares, los procesos de restitución de tierras, la siembra de organismos vegetales genéticamente modificados, la actualización del plan obligatorio de salud, las políticas de financiamiento a la investigación y la innovación, entre otras cuestiones numerosas.

²⁴ Citado por Guillermo Hoyos (Hoyos, 2009).

prácticas de seguridad que burlan la constitución, una idea que respaldan muchos colombianos, contradice el núcleo normativo fundamental de la *cultura política*, a saber, que los derechos no pueden limitarse o negarse por razones de bien público o porque así lo decida un “procedimiento político” o la mayorías (Rawls, 1995: 274-275). Esta certeza, a cuya fundamentación se dedicara la primera sección de este ensayo, recuerda la reivindicación que hace Kant del Derecho: “El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado en la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor” (Kant, 1795, 243).

La insuficiencia de *cultura política* explica también por qué la represión y la criminalización de las reivindicaciones de la dignidad, que ha sido común en Colombia, no haya encontrado mayor resistencia entre los ciudadanos. No se trata solo de que el Estado ignore y reprima estas manifestaciones. Tan grave como ello es que promueva reformas legales para franquear las disposiciones constitucionales que garantizan el derecho a la protesta. En este marco, la posibilidad de que reivindicaciones justas encuentren respuesta en el derecho y la política está gravemente contraída. Como se explica en la segunda sección de este ensayo, estas prácticas, y las visiones que las amparan, solo pueden superarse si se reconoce el rol normativo que cumple la dignidad humana para informar un orden de paz basado en la justicia.

La misma carencia se manifiesta en materia de reparación integral y reconciliación. La atención a las causas estructurales de la guerra y de sus víctimas se ha canjeado, por lo pronto, por leyes y algunos actos para establecer los hechos de victimización y para formalizar la propiedad de las tierras a los campesinos despojados. Los instrumentos legales que regulan estos procesos han dejado pendiente la reparación integral a las víctimas a la vez que han favorecido la captura de las tierras ya no por los guerreros sino por sectores industriales. La reparación así concebida es estrecha y no garantiza la restitución de la dignidad de las víctimas —que exige reasentamiento-en-su-territorio, reconstrucción material y restablecimiento de sus vínculos sociales. Sin la especificación y pago progresivo de la “deuda social” pendiente con enormes sectores de víctimas la política de exponer los hechos de victimización resulta insuficiente y, en ocasiones, contraproducente. El intercambio, fáctico y semántico, entre reconciliación y acuerdos de paz desdibuja por su parte el tipo de generosidad que está en el núcleo de esa noción normativa, a saber, perdón. La *cultura política* es esencial, como se ha querido mostrar en la tercera sección de este ensayo, para impedir estas distorsiones.

La cronicidad que exhiben en el país numerosos problemas (en los ámbitos de la salud, la educación, la cultura, la seguridad, la agricultura, el ambiente, etc.) son también manifestaciones de una limitada *cultura política*. Estos problemas no logran tramitarse productivamente no solo porque no se han asegurado las condiciones de formación de una ciudadanía crítica ni los procedimientos para una deliberación amplia e incluyente, sino porque la sociedad civil encuentra diversas barreras estructurales para crecer e influir políticamente. En su lugar, expertos y agentes corporativos a menudo se acoplan para capturar los procesos de decisión. El problema se agrava porque, en un marco en el que la *cultura política* es deficitaria, es fácil canjear, sin resistencia, educación para la democracia por educación para la competitividad, cultura por consumo, análisis situados por información dispersa, tecnocracia por democracia, etc. La *cultura política* es necesaria para

revelar las condiciones sociales, educativas, comunicacionales y de gobernanza bajo las cuales las decisiones públicas pueden ser legítimas.

Cultura política es la fórmula con la que, siguiendo el pensamiento de Guillermo Hoyos, puede alcanzarse la paz fundada en la Justicia. A lo largo del ensayo se han destacado las notas principales de esta fórmula. En primer lugar, posee *Cultura política* quien tiene sensibilidad y argumentos para oponerse a deformaciones del Estado de Derecho –como la del “Estado de Opinión” o la del “Estado-empresa”– y para defender los derechos fundamentales de diversos grupos ciudadanos, especialmente los grupos más vulnerables o excluidos, y explorar sus implicaciones garantistas.

En segundo lugar, posee *Cultura política* quien sabe que la dignidad humana constituye el foco normativo en torno al cual se articulan las experiencias de injusticia y las formas de resistencia contra ellas. Las prácticas de resistencia constituyen modos de reivindicar la dignidad, por lo que ofrecen la partitura de una utopía realista. La historia política ha cumplido en Colombia una importante labor de reconstrucción de los entramados sociales responsables del desprecio bajo formas numerosas. La conciencia de injusticia tiene que aquilatarse, por tanto, como conciencia de las dinámicas sociales del desprecio por lo cual resulta imperativa la educación histórica que tematice las heridas a la dignidad que narran las propias víctimas. La conciencia de injusticia, que se nutre de las reconstrucciones de una mirada histórico-crítica del pasado/presente, no solo debe reparar en los mecanismos institucionales que produjeron las injusticias, sino en las estrategias numerosas a través de las cuales estos mecanismos se mantuvieron bajo un manto de silencio.

Pero la conciencia de injusticia, rasgo nuclear de quien posee *Cultura política*, no es solo cultura histórico-política (y la sensibilidad hermenéutica que ella presupone). Es también capacidad para entender las dimensiones de la injusticia que exigen más que redistribución, compensación o no repetición, que son a menudo los modos de respuesta de la justicia institucional. Quien posee *Cultura política* sabe, por tanto, que el perdón es el nombre verdadero de la reconciliación.

Las voces de los afectados señalan la ruta de la justicia. Quienes tienen *Cultura Política* reconocen esta circunstancia y, por tanto, se interesan activamente en los argumentos y propuestas que subyacen a las movilizaciones públicas. Por ello no procuran su eliminación o domesticación sino la amplificación de su poder comunicativo, es decir, la visibilización de las razones por las cuales esas voces expresan *exigencia justas*. La amplificación del poder comunicativo de los ciudadanos afectados plantea al país desafíos fundamentales en materia de educación pública, política cultural y procesos de toma de decisiones públicas.

En una entrevista concedida a un alumno suyo el Maestro Guillermo Hoyos ofrece, en pocas palabras, una visión del modo en que se entretajan participación, legitimidad, Estado de Derecho y paz: “La participación política permite superar la mera tolerancia, que siempre sigue amenazando con volverse indiferencia, frivolidad y cinismo. Y es precisamente dicho compromiso, en su forma más actual de democracia participativa, el que mejor nos permite [...] el acuerdo sobre mínimos, aquellos mínimos ético-políticos que pueden dar legitimidad a un patriotismo constitucional, si se entiende la constitución como cartilla de aprendizaje de formas de convivencia y de solución pacífica de los conflictos” (Tovar, 2001). Quien posee *Cultura política* comparte esta visión.

Bibliografía

Adorno, Theodor 1984 (1966) *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).

Agamben, Giorgio 1998 *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos).

Archila, Mauricio 2002 "Colombia en el cambio de siglo: actores sociales, guerra y política" en *Revista Nueva Sociedad* (Buenos Aires) N° 182, noviembre-diciembre.

Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca ACIN 2012 "La nueva estrategia indígena para sacar el conflicto del Cauca" en http://www.hchr.org.co/acnudh/index.php?option=com_content&view=article&id=950:la-nueva-estrategia-indigena-para-sacar-el-conflicto-de-cauca&catid=73:conflicto-armado-y-paz acceso 20 de septiembre 2014.

Becker, David et al. 1990 "Psicopatología y proceso psicoterapéutico de situaciones políticas traumáticas" en Martín-Baró, Ignacio (ed.) *Psicología social de la guerra* (San Salvador: UCA Editores).

Benhabib, Seyla 1986 *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (Nueva York: Columbia University Press).

Benjamin, Walter 1940 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (traducción de Bolívar Echavarría) en <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> acceso marzo 2011

Bonfil, Guillermo 1987 "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales" en García, Néstor (ed.) *Políticas culturales en América Latina* (México DF: Grijalbo).

Camps, Victoria 2010 Sociedad de la información y ciudadanía en http://www.apfilosofia.org/documentos/pdf/doc_003.pdf acceso 12 de junio de 2010.

Cárcova, Carlos 2002 "Justicia como equidad o sociedad como conflicto: Una lectura crítica del liberalismo político" en *Revista de Ciencias Sociales*, (Valparaíso: Universidad de Valparaíso) N°. 47.

Colombia en contexto 2013 "No vamos a guardar más silencio. Movimiento nacional por una salud digna" en <http://colombiaencontexto.wordpress.com/tag/movimiento-nacional-por-una-salud-digna/> acceso 18 septiembre de 2014.

Colombia informa 2013 "Sectores agrarios, sindicatos y movimientos sociales colombianos confirman el paro" en http://www.redeco.com.ar/nv/index.php?option=com_content&task=view&id=11352 acceso el 16 de septiembre de 2014.

Cohen, Jean y Arato, Andrew 2000 *Sociedad civil y Teoría política* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Corte Constitucional Federal 2006 “Authorisation to shoot down aircraft in the Aviation Security Act void” en <<http://www.bverfg.de/en/press/bvg06-011en.html>> acceso 10 Marzo 2013.

Doménech, Gabriel 2006 “¿Puede el Estado abatir un avión con inocentes a bordo para prevenir un atentado Kamikaze? Comentario a la Sentencia del Tribunal Constitucional Federal alemán sobre la Ley de Seguridad Aérea” en *Revista de Administración Pública* (Madrid) N° 170, mayo-agosto.

Dworkin, Ronald 1989 “Liberal Community” en *California Law Review*, Vol. 77, N° 3.

Elster, John 2001 “La deliberación y los procesos de creación constitucional” en Elster, John (comp.) *La democracia deliberativa* (Barcelona: Gedisa).

Fiorino, Daniel 1995 *Making Environmental Policy* (Berkeley: University of California Press).

Forst, Rainer 2014 *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics* (Cambridge: Polity Press).

Habermas, Jürgen 1988 *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid: Tecnos).

Habermas, Jürgen 1998 *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta).

Habermas, Jürgen 1999 *La Inclusión del Otro* (Barcelona: Paidós).

Habermas, Jürgen 2000a *La constelación posnacional. Ensayos políticos* (Barcelona: Paidós).

Habermas, Jürgen 2000b *Aclaraciones a la ética del discurso* (Madrid: Trotta)

Habermas, Jürgen 2002 *Verdad y Justificación* (Madrid: Trotta).

Habermas, Jürgen 2012 *La constitución de Europa* (Madrid: Trotta).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2005 *Imperio* (Barcelona: Paidós Ibérica)

Hernández, Mario 2011 “La protesta estudiantil: lo que no vieron los medios” en <<http://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/2398-la-protesta-estudiantil-lo-que-no-vieron-los-medios.html>> acceso 20 septiembre 2014.

Honneth, Axel 2011 *La sociedad del desprecio* (Madrid: Trotta)

Hoyos, Guillermo 1995 “Ética comunicativa y educación para la democracia” en *Revista Iberoamericana de Educación* (OEI) N° 8, Enero-Abril.

Hoyos, Guillermo 1997 “Presentación” en Mejía, Oscar (autor) *Justicia y democracia consensual* (Bogotá: Uniandes).

Hoyos, Guillermo 2011 “La educación es un derecho no una mercancía” en <<http://www.desdeabajo.info/suplementos/item/17628-%E2%80%99La-educaci%C3%B3n-es-un-derecho-no-una-mercanc%C3%ADa%E2%80%99D.html>> acceso 23 de mayo de 2011.

Hoyos, Guillermo y Rueda, Eduardo 2012 “Introducción” en Hoyos, Guillermo y Rueda, Eduardo (eds.) *Filosofía política entre religión y democracia* (Bogotá: Editorial Javeriana).

Hoyos, Guillermo 2012a “El perdón es de lo imperdonable: filósofo Guillermo Hoyos” en *El Tiempo* (Bogotá) 23 de Octubre.

Hoyos, Guillermo 2012b “Cultura política, nuestra asignatura pendiente: Guillermo Hoyos” en *El Tiempo* (Bogotá) 30 de Mayo.

Hoyos, Guillermo 2009 “Estado de opinión versus Estado de Derecho” en <<http://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/370-estado-de-opini%C3%A9n-versus-estado-de-derecho.html>> acceso abril 20 de 2011.

Kant, Immanuel 1785 (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (México DF: Editorial Porrúa).

Kant, Immanuel 1795 (1996) *La paz perpetua* (México DF: Editorial Porrúa).

Kleinman, Daniel 2000 “Democratizations of Science and Technology” en Kleinman, Daniel (ed.) *Science, Technology and Democracy* (New York: State University of New York Press).

Kymlicka, Will 1996 *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós).

La vía campesina 2014 “Colombia: declaración política cumbre agraria campesina, étnica y popular” en <<http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/reforma-agraria-mainmenu-36/2065-colombia-declaracion-politica-cumbre-agraria-campesina-etnica-y-popular>> acceso 16 septiembre de 2014.

Lipovetsky, Gilles 1986 *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama)

Luhmann, Niklas 1991 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (Bogotá, DC: Anthropos, Universidad Iberoamericana y Centro Editorial Javeriano).

Luhmann, Niklas 1992 *Sociología del Riesgo* (Guadalajara: Universidad Iberoamericana y Universidad de Guadalajara).

Luhmann, Niklas 1993 *Teoría Política en el Estado de Bienestar* (Madrid: Alianza Universidad).

Luhmann, Niklas 1998 *Complejidad y Modernidad* (Madrid: Trotta).

Margalit, Avishai 2010 *On compromise and rotten compromises* (Princeton: Princeton University Press).

Martín-Barbero, Jesús 2002 “Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad” en *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura* (Barcelona) N° 29.

Martín-Barbero, Jesús 2002 *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).

Maturana, Humberto y Varela, Francisco 1973 *De máquinas y seres vivos. Una teoría sobre la organización biológica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria)

Mejía, Oscar 1997 *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls* (Bogotá: Uniandes).

Mujeres por la Dignidad y la Paz 2013 “Manifiesto de las Mujeres Colombianas por la Dignidad y la Paz” en <<http://www.semanariovoz.com/2013/05/17/manifiesto-de-las-mujeres-colombianas-por-la-dignidad-y-la-paz/>> acceso 19 septiembre 2014.

Offe, Claus 1990 “Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics: A Tentative Stage Model” en Dalton, Russell y Küchler, Manfred (eds.) *Challenge the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies* (Oxford: Oxford University Press).

Pécaut, Daniel 2013 “Desdibujamiento de la oposición “amigo enemigo” y “banalización” de las prácticas atroces. A propósito de los fenómenos recientes de violencia en Colombia” en *Análisis Político* (Bogotá DC) N° 78, mayo-agosto.

Rawls, John 1978 *Una Teoría de la Justicia* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 1990 *Sobre las libertades* (Barcelona: Paidós).

Rawls, John 1995 *Liberalismo político* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 2001 *El derecho de gentes* (Barcelona: Paidós).

Reyes, Manuel 2011 *Tratado de la injusticia* (Barcelona: Anthropos).

Ricoeur, Paul 1996 *Sí mismo como Otro* (México DF: Siglo XXI).

- Ricoeur, Paul 2003 *La memoria, la historia, el olvido* (Madrid: Trotta).
- Rorty, Richard 1991 *Contingencia, Ironía y Solidaridad* (Barcelona: Paidós).
- Rueda, Eduardo y Chingaté, Nathalie 2009 “Políticas del conocimiento y desarrollo humano: una aproximación al caso colombiano” en Sánchez, Germán (ed.) *América Latina y el Caribe en la economía y sociedad del conocimiento. Una revisión crítica a sus fundamentos y políticas* (Puebla: CLACSO, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).
- Rueda, Eduardo 2011 “La universidad para cultivar la democracia: sobre la misión ético-política de la educación superior en América Latina y el Caribe” en *Revista postconvencionales: ética, universidad, democracia* (Caracas), N° 4.
- Rueda, Eduardo 2012a “Forjar las virtudes políticas. Educación sentimental para la democracia” en Hoyos, Guillermo y Rueda, Eduardo (eds.) *Filosofía política entre religión y democracia* (Bogotá: Editorial Javeriana).
- Rueda, Eduardo 2012b “Ancestralidad y práctica política. Reencantamientos para potenciar la democracia” en Márquez, Martha et al. (eds.) *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe* (Editorial Javeriana y CLACSO: Bogotá).
- Rueda, Eduardo 2012c “Teoría crítica, riesgo y justicia en salud pública” en *Revista Gerencia y políticas de salud* (Bogotá DC) Vol. 11, N° 22.
- Rueda, Eduardo 2013 “La cosa misma de la Educación. Guillermo Hoyos Vásquez. In memoriam” en *Revista Innovación y Ciencia* (Bogotá DC) Vol. 20, N° 1.
- Taylor, Charles 1994 *Ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós).
- Taylor, Charles 1996 *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós).
- Taylor, Charles 1997 *Argumentos Filosóficos* (Barcelona: Paidós).
- Thomas, Lawrence 1995 “La moralidad y el desarrollo psicológico” en Singer, Peter (ed.) *Compendio de ética* (Madrid: Alianza Editorial).
- Tovar, Leonardo 2013 “Guillermo Hoyos. In memoriam (1935-2013)” en *Ideas y Valores* (Bogotá, DC.) Vol. 62, N° 151.
- Vanguardia Liberal* 2013 “En Día del Orgullo Gay comunidades lgtbi marchan por sus derechos” en <<http://www.vanguardia.com/actualidad/colombia/214535-en-dia-del-orgullo-gay-comunidades-lgbti-marchan-por-sus-derechos>> acceso 21 septiembre 2014.
- Walzer, Michael 1993 *Las esferas de la justicia* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Wittgenstein, Ludwig 1965 (1995) *Conferencia sobre ética* (Barcelona: Paidós)

Wood, Allen 2000 “Kant’s practical philosophy” en Ameriks, Karl (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Zimbardo, Philip 2008 *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad* (Barcelona: Paidós).